Χρήστου Γιανναρᾶ

ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΚΑΙ ΔΥΣΗ ΣΤΗ ΝΕΩΤΕΡΗ ΕΛΛΑΔΑ

Ἐκδόσεις Δόμος

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Ο ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΟΡΙΖΟΝΤΑΣ

Σπουδάζουμε τὴν ἱστορία τοῦ «νεώτερου» Ἑλληνισμοῦ μὲ ἀφετηρία, συνήθως, τὴν πτώση τῆς Κωνσταντινούπολης (1453). Ἦταν ἡ τελικὴ πράξη στὴν κατάρρευση τοῦ «βυζαντινοῦ» —ὅπως λέμε σήμερα— Ἑλληνισμοῦ, τὸ τέλος τῶν «μέσων» καὶ ἡ ἀρχὴ τῶν «νεώτερων» χρόνων τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας.

Ἀπὸ τὴ σκοπιά, ὡστόσο, τῆς ἐξέλιξης τοῦ *πολιτισμοῦ* τῶν Ἑλλήνων, ὁρόσημο ἢ ἀφετηρία τῶν «νεώτερων» χρόνων δὲν εἶναι τὸ 1453. Εἶναι μᾶλλον τὸ 1354: ἡ χρονιὰ ποὺ ὁ Δημήτριος Κυδώνης, μὲ προτροπὴ καὶ τοῦ αὐτοκράτορα Ἰωάννη Καντακουζηνοῦ, μεταφράζει στὰ ἑλληνικὰ τὴ *Summa Theologiae* τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη. Ἐκστασιασμένος ὁ Κυδώνης ἀπὸ τὸ καινούργιο «φῶς» ποὺ ἔρχεται «ἐξ Ἑσπερίας», ἀναλαμβάνει νὰ τὸ μεταδώσει στοὺς συμπατριῶτες του Ἕλληνες.

Τὸ γεγονὸς ὁριοθετεῖ μιὰ καινούργια ἐποχὴ γιὰ τὸν Ἑλληνισμό, μιὰ νέα ἱστορικὴ περίοδο. Περίοδο ὅπου τὸ ἐνδιαφέρον τῶν Ἑλλήνων μετατίθεται προοδευτικὰ ἀπὸ τὴ δική τους παράδοση καὶ τὸν δικό τους πολιτισμὸ σὲ κάποιο ἄλλο πρότυπο καὶ ὅραμα βίου.

Σίγουρα ὁ Ἑλληνισμὸς ἦταν πάντοτε ἕνα σταυροδρόμι πολιτισμῶν, ἀντιλήψεων καὶ ἰδεῶν, ἐπιστήμης καὶ φιλοσοφίας. Ἀπὸ τὰ ἀρχαιότατα κιόλας χρόνια οἱ Ἕλληνες ἐνδιαφέρονται μὲ πάθος γιὰ ἀλλότριες παραδόσεις, προσλαμβάνουν στοιχεῖα ἀπὸ ξένους πολιτισμούς. Ὅμως τότε βασικὸ γνώρισμα τῶν Ἑλλήνων ἦταν ἀκριβῶς ἡ ἱκανότητά τους νὰ ἀφομοιώνουν τὶς προσλήψεις καὶ τὰ δάνεια. Κάθε ξένο στοιχεῖο νὰ γίνεται ἀφορμὴ ἐμπλουτισμοῦ καὶ ἀνανέωσης τῆς ἑλληνικῆς αὐτοσυνειδησίας.

Στὴν περίοδο ποὺ ἐγκαινιάζεται μὲ τὶς μεταφράσεις τοῦ Κυδώνη, αὐτὴ ἡ ἀφομοιωτικὴ ἱκανότητα τοῦ Ἑλληνισμοῦ μοιάζει ὑποτονικὴ ἢ καὶ ὁλότελα χαμένη. Τὰ δάνεια καὶ οἱ προσλήψεις δὲν ὑποτάσσονται πιὰ στὸν ἑλληνικὸ *τρόπο* τοῦ βίου, στὴν ἑλληνικὴ *νοηματοδότηση* τοῦ βίου. Ἀντίθετα, ὑποτάσσουν οἱ προσλήψεις καὶ ἀμβλύνουν προοδευτικὰ τὴν πολιτιστικὴ αὐτοσυνειδησία τῶν Ἑλλήνων, ἀλλοτριώνουν τὴν ἑλληνικὴ ταυτότητα. Εἴτε ὑποταγμένοι στὶς βαρβαρικὲς ὀρδὲς τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων, τετρακόσια ὁλόκληρα χρόνια, εἴτε συγκροτημένοι σὲ κράτος μὲ συμβατικὰ γεωγραφικὰ σύνορα, μετὰ τὸ 1827, οἱ Ἕλληνες ζοῦν πιὰ μὲ τὸ βλέμμα καὶ τὸ πνεῦμα τους στραμμένα ἀποκλειστικὰ στὰ «φῶτα» τῆς Δύσης.

Ὅσο κι ἂν λογαριάσει κανεὶς τὶς ἀντιστάσεις τοῦ λαϊκοῦ σώματος σὲ αὐτὴ τὴν προοδευτικὴ ἀλλοτρίωση, ἢ καὶ τὶς ἐπώνυμες ἀντιδράσεις κάποιων ἐλάχιστων λογίων, τὸ στοιχεῖο ποὺ τελικὰ κυριαρχεῖ εἶναι ἡ αὐξανόμενη ἄγνοια τῶν Ἑλλήνων γιὰ τὴν πολιτιστική τους παράδοση, οἱ παραποιημένες ἀντιλήψεις, συχνὰ ἡ ἀδιαφορία ἢ καὶ ἡ περιφρόνηση γιὰ τὴν ἑλληνικότητα. Αὐτὸ ποὺ κυριαρχεῖ εἶναι ὁ θαυμασμὸς γιὰ τὸν πολιτισμὸ ποὺ διαμορφώνεται στὴ Δύση καὶ ποὺ μονοπωλεῖ στὶς συνειδήσεις τὴν ἔννοια τῆς «προόδου». Ἀκόμα καὶ τὴν ὅποια πληροφόρηση γιὰ τὴν πολιτιστική τους κληρονομιὰ τὴν ἀντλοῦν πιὰ οἱ Ἕλληνες ἀπὸ τοὺς δυτικοὺς μελετητὲς —τοὺς «οὐμανιστὲς» καὶ ἀρχαιολάτρες τῆς Εὐρώπης— ἀνυποψίαστοι γιὰ τυχὸν παρανοήσεις ἢ καὶ ἐσκεμμένες διαστρεβλώσεις.

Ὅμως ἐδῶ θὰ χρειαστεῖ μιὰ πρώτη παρένθεση: ἕνα ἐρώτημα ποὺ δημιουργεῖ τὸ ὁρόσημο τοῦ 1354.

Εἶναι ἄραγε θεμιτὸ νὰ μιλᾶμε γιὰ Ἑλληνισμὸ καὶ γιὰ ἑλληνικὸ πολιτισμὸ στὸν 14ο αἰώνα; Ἦταν λοιπὸν Ἕλληνες οἱ «Βυζαντινοί», οἱ κάτοικοι τῆς ἀνατολικῆς καὶ πολυεθνικῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας;

῾Ο τρόπος πού σπουδάζουμε σήμερα τήν ῾Ιστορία προϋποθέτει —σχεδόν αὐτονόητα— κάποιες σχηματοποιήσεις: ἴσως ἀναπόφευκτες προκειμένου νά τιθασσεύσουμε τό ἱστορικό ὑλικό. Διαιροῦμε σχηματικά τόν ἱστορικό χρόνο σέ περιόδους καί διαστέλλουμε, ἐπίσης σχηματικά, τούς πολιτισμούς ἤ τίς ἐθνότητες. Καί ἡ λογική τῶν ἱστορικῶν μας σχηματοποιήσεων, πολύ συχνά, πειθαρχεῖ σέ κριτήρια μεταγενέστερα, στήν ἀντίληψη πού ἔχουμε σήμερα γιά τόν «πολιτισμό» ἤ τήν «ἐθνότητα» — καί πού δέν εἶναι ὁπωσδήποτε τά κριτήρια καί οἱ ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς πού ἐξετάζουμε.

῎Ετσι καί στό σύγχρονο ἑλληνικό κράτος, γιά πολλές δεκαετίες, οἱ ῞Ελληνες διδάσκονταν στά σχολειά τήν ἱστορία τους χωρισμένη σέ τρεῖς μεγάλες καί μᾶλλον σχηματικές περιόδους: Τήν περίοδο τῆς ἀρχαίας ῾Ελλάδας — ἀπό τήν πρωτοελλαδική καί πρωτομινωική ἐποχή (2900 π.Χ.) ὥς τήν κατάκτηση τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου ἀπό τούς Ρωμαίους (146 π.Χ.) ἤ ὥς τό κλείσιμο τῶν τελευταίων φιλοσοφικῶν σχολῶν τῆς ᾿Αθήνας (529 μ.Χ.). Τήν περίοδο τῆς «βυζαντινῆς» ἤ μεσαιωνικῆς ῾Ελλάδας — ἀπό τήν ἵδρυση τῆς Κωνσταντινούπολης (325 μ.Χ.) ὥς καί τήν πτώση της (1453). Καί τήν περίοδο τῆς νεώτερης ῾Ελλάδας — ἀπό τό 1453 ὥς σήμερα.

Αὐτή ἡ ἐκπαιδευτικά παγιωμένη διαίρεση τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας ἀπηχοῦσε μιάν ἀντίληψη διαχρονικῆς ἑνότητας τοῦ ῾Ελληνισμοῦ — καί μάλιστα μέ βάση τήν ἐθνοφυλετική ὁμοιογένεια. ῾Ενός ῾Ελληνισμοῦ φυλετικά ἑνιαίου μέσα στή διαδρομή τῶν γενεῶν: μέ συνεχή βιολογική διαδοχή ἀπό τά ἀρχαιότατα χρόνια ὥς σήμερα.

Γι᾿ αὐτό καί ὅταν πολύ ἔγκαιρα, στόν 19ο αἰώνα, κάποιος ἀσήμαντος γερμανός ἱστορικός, ὁ Φαλλμεράϊερ (Fallmerayer), ἀμφισβήτησε τήν ἀπευθείας καταγωγή τῶν σημερινῶν ῾Ελλήνων ἀπό τούς ἀρχαίους, ἡ ταραχή πού προκλήθηκε στό ἑλλαδικό κρατίδιο ἦταν ἀποκαλυπτική μιᾶς πολύ βαθύτερης σύγχυσης. Οἱ Νεοέλληνες δέν ἤξεραν πῶς νά ὁρίσουν τήν ἑλληνικότητά τους. Καί τό μεγαλύτερο σκάνδαλο ἦταν ἡ «βυζαντινή» ἤ μεσαιωνική περίοδος

τῆς ἱστορίας τους: Μὲ ποιὸ κριτήριο νὰ ἀναγνωρισθοῦν ὡς Ἕλληνες οἱ κάτοικοι αὐτῆς τῆς πανσπερμίας τῶν φυλῶν ποὺ συγκροτοῦσαν τὴν Ἀνατολικὴ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία — μιὰν αὐτοκρατορία ὡστόσο μὲ κυρίαρχη γλώσσα τὴν ἑλληνική, μὲ φιλοσοφία καὶ τέχνη ποὺ συνέχιζε ὀργανικὰ καὶ ἀνέπλαθε δημιουργικὰ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ κληρονομιά. Σίγουρα, οἱ «βυζαντινοὶ» Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας —κάποιοι καὶ μὲ σπουδὲς στὴν Ἀθήνα— συνέχιζαν τὸν προβληματισμὸ καὶ τὸν λόγο τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Ἀριστοτέλη, τῆς Στοᾶς καὶ τῶν Νεοπλατωνικῶν, ὅμως παράλληλα ἔγραφαν λόγους «κατὰ Ἑλλήνων», ἀφοῦ στὴν ἐποχή τους ἡ λέξη Ἕλληνας σήμαινε ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο εἰδωλολάτρης. Ἀλλὰ καὶ ὁ σύνολος πληθυσμὸς πρέπει νὰ γνώριζε ἀρκετὰ καλὰ τὰ κείμενα τῶν εἰδωλολατρῶν Ἑλλήνων, ἀφοῦ ἐπὶ χίλια περίπου χρόνια ἀλφαβητάρι γιὰ τὴν ἐκμάθηση ἀνάγνωσης καὶ γραφῆς ἦταν ὁ Ὅμηρος.

Τὸ δυσεπίλυτο πρόβλημα ὁρισμοῦ τῆς ἑλληνικότητας διαιωνίζεται στὸ νεοελληνικὸ κρατίδιο ὡς σήμερα. Ὑπάρχουν πάντα κάποιοι «προοδευτικοὶ» διανοούμενοι, ποὺ θεωροῦν ὑποτιμητικὴ κάθε «ἐπιμειξία» τοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ τὸν Χριστιανισμὸ καὶ ἀμφισβητοῦν πεισματικὰ τὴν ἑλληνικότητα τῆς «Βυζαντινῆς» Αὐτοκρατορίας. Ὅπως ὑπάρχουν καὶ κάποιοι χριστιανοὶ διανοούμενοι, μὲ ἰδεολογικὰ ἐπεξεργασμένη πίστη, ποὺ προτιμᾶνε τὸ ὄνομα τοῦ «Ρωμιοῦ» καὶ τῆς «ρωμιοσύνης» στὴ θέση τοῦ Ἕλληνα καὶ τῆς ἑλληνικότητας. Ὑπῆρξε καὶ νεοέλληνας Πρωθυπουργὸς καὶ Πρόεδρος τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας, ποὺ δὲν δίσταζε νὰ μιλάει γιὰ τὶς πολλαπλὲς ὑποδουλώσεις ποὺ γνώρισαν οἱ Ἕλληνες: πρῶτα στοὺς Ρωμαίους, ὕστερα στοὺς Βυζαντινοὺς καὶ μετὰ στοὺς Τούρκους!...

Δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ προσεγγίσουμε τὴ σχέση τοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ τὴ Δύση στὰ νεώτερα χρόνια, χωρὶς νὰ διατυπώσουμε καταρχὴν μιὰ πρόταση ἐξόδου ἀπὸ τὴν πελώρια αὐτὴ σύγχυση — πρόταση κάποιου ὁρισμοῦ τῆς ἑλληνικότητας.

Ἡ πρόταση εἶναι νὰ δοῦμε τὴν Ἑλλάδα ὄχι καταρχὴν ὡς *τόπο*, ἀλλὰ καταρχὴν ὡς *τρόπο* τοῦ βίου.

Δὲν μπορεῖ νὰ ἀμφισβητήσει κανεὶς τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἑλληνισμὸς ἀπέκτησε γεωγραφικὰ σύνορα γιὰ πρώτη φορὰ στὸν 19ο αἰώνα — μόλις πρὶν ἀπὸ ἑκατὸν ἑξήντα χρόνια. Καὶ ὅτι αὐτὰ τὰ σύνορα —τοῦ συμβατικοῦ ἐλλαδικοῦ κρατιδίου ποὺ προέκυψε ἀπὸ τὴν ἐπανάσταση ἐνάντια στοὺς Τούρκους— ἄφηναν ἀπέξω τὰ τρία τέταρτα τῶν ἑλληνόφωνων πληθυσμῶν τῆς τότε Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας.

Ἡ ἀρχαία Ἑλλάδα δὲν εἶχε ἑνιαία κρατικὴ ὑπόσταση, οὔτε καὶ σύνορα. Ἦταν τὸ σύνολο τῶν «ἑλληνίδων πόλεων» — ἀνεξάρτητες πόλεις-κράτη, ποὺ ἁπλώνονταν ἀπὸ τὴ Μακεδονία ὡς τὴν Κρήτη καὶ ἀπὸ τὴν Ἰωνία ὡς τὴ Σικελία, τὴν κάτω καὶ κεντρικὴ Ἰταλία. Οἱ πόλεις αὐτὲς ἀναγνωρίζονταν ὡς «ἑλληνίδες» ὄχι μόνο γιὰ τὴν κοινὴ ἑλληνική τους γλώσσα, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν κοινὸ *τρόπο* τοῦ βίου, δηλαδὴ τὸν κοινὸ πολιτισμό τους[1]. Θὰ ἀπαιτοῦσε μιὰ ἐκτενὴ ἀνάπτυξη τὸ περιεχόμενο τῆς λέξης *πολιτισμός*, ἀλλὰ καὶ μόνο ἡ ταύτιση μὲ τὸν *τρόπο* τοῦ βίου μπορεῖ νὰ εἶναι ἕνας καταρχὴν ὁρισμός.

Στὸν 4ο π.Χ. αἰώνα ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος ἑνώνει κάτω ἀπὸ τὴ στρατιωτική του ἰσχὺ τὶς περισσότερες ἑλληνίδες πόλεις, προκειμένου νὰ ἐπιχειρήσει μιὰ μεγαλεπήβολη ἐκστρατεία ἐναντίον τῶν Περσῶν. Κατατροπώνει τοὺς Πέρσες, ἀλλὰ συνεχίζει τὴν ἐκστρατεία του ὡς τὴ Βακτριανὴ καὶ τὶς Ἰνδίες. Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Ἀλέξανδρος ἀντιλαμβάνεται τὴν κατάκτηση αὐτῶν τῶν ἀπέραντων περιοχῶν —ἀπὸ τὶς νότιες ἀκτὲς τῆς Κασπίας ὡς τὴν Παλαιστίνη, Βαβυλώνα, Αἴγυπτο καὶ ὡς τὸν ἰνδικὸ ὠκεανὸ— εἶναι νὰ

1. Ἡ κοινὴ ἑλληνικὴ συνείδηση γίνεται χαρακτηριστικὰ ἔκδηλη στὶς περιπτώσεις τῶν κοινῶν ἑορτῶν καὶ ἀγώνων (στὴν Ὀλυμπία, στὴ Νεμέα, στὸν Ἰσθμὸ τῆς Κορίνθου καὶ στοὺς Δελφούς), ὅπου μόνο Ἕλληνες μποροῦσαν νὰ συμμετάσχουν, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν πόλη καταγωγῆς τους.

ἱδρύει παντοῦ καινούργιες ἑλληνίδες πόλεις, ποὺ μεταφέρουν τὸν ἑλληνικὸ *τρόπο* τοῦ βίου σὲ κάθε γωνιὰ τοῦ τότε γνωστοῦ κόσμου. Ἔτσι γεννιέται ὁ «μέγας κόσμος» τῆς ἑλληνικῆς οἰκουμένης — ἕνα ἐκπληκτικὸ φαινόμενο πολιτισμικῆς ἔκρηξης ποὺ δὲν ἔχει τὸ ὅμοιό του στὴν Ἱστορία.

Ὅταν ἀργότερα ἡ Ρώμη, ἀκολουθώντας τὸ ὅραμα τοῦ Ἀλεξάνδρου, θὰ ἑνοποιήσει μὲ τὶς δικές της κατακτήσεις καὶ κάτω ἀπὸ τὸ δικό της διοικητικὸ σύστημα ἕνα μεγάλο μέρος τῶν ἐξελληνισμένων ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο περιοχῶν, τὸ κοινὸ καὶ συνεκτικὸ στοιχεῖο τῆς αὐτοκρατορίας της θὰ παραμείνει ὁ ἑλληνικὸς πολιτισμός. Συνειδητοποιοῦμε ὄχι μόνο τὴν ἔκταση, ἀλλὰ καὶ τὸ βάθος ἢ τὴν ποιότητα ἐξελληνισμοῦ τῆς ρωμαϊκῆς «οἰκουμένης», ὅταν διαβάζουμε τὰ ἑλληνικὰ κείμενα ἑνὸς φανατικὰ συντηρητικοῦ Ἑβραίου: τὶς ἐπιστολὲς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου. Οἱ Ἑβραῖοι ἦταν ὁ λαὸς ποὺ ἀντιστάθηκε σθεναρὰ καὶ μὲ αἱματηρὸ τίμημα στὸν ἐξελληνισμό του, καὶ ὁ Παῦλος ἀνῆκε στὴν πιὸ συντηρητικὴ κοινωνικὴ ὁμάδα τῶν Ἑβραίων, στοὺς Φαρισαίους. Κι ὅμως ὁ ἐθνοφυλετικὸς συντηρητισμός του δὲν τὸν ἐμποδίζει νὰ χειρίζεται τὴν ἑλληνικὴ γλώσσα, τὶς ἑλληνικὲς φιλοσοφικὲς ἔννοιες, ἀλλὰ καὶ κάποιους ἕλληνες συγγραφεῖς, μὲ μιὰν εὐχέρεια ποὺ δύσκολα θὰ τὴν συναγωνιζόταν ὁποιοσδήποτε Ἀλεξανδρινὸς ἢ καὶ Ἀθηναῖος τῆς ἐποχῆς του.

Ἀπὸ τὸν 2ο κιόλας π.Χ. αἰώνα, ἡ ἴδια ἡ λατινικὴ ἀριστοκρατία τῆς Ρώμης προτιμάει στὶς κοινωνικὲς ἀναστροφὲς τὴ χρήση τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας, καὶ ὅταν στὸν 1ο μ.Χ. αἰώνα ὁ Παῦλος καὶ πάλι γράφει τὴν ἐπιστολή του πρὸς Ρωμαίους, δὲν διανοεῖται νὰ χρησιμοποιήσει τὰ λατινικά. Δυόμισι αἰῶνες ἀργότερα, ἡ πολιτικὴ καὶ στρατιωτικὴ ἰδιοφυΐα τοῦ Διοκλητιανοῦ θὰ διακρίνει ὅτι τὸ κέντρο τῶν ἱστορικῶν ἐξελίξεων ἔχει ὁριστικὰ μετατεθεῖ στὴν ἑλληνικὴ Ἀνατολή, γι' αὐτὸ καὶ θὰ περάσει τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς βασιλείας του στὴ Νικομήδεια. Ἔτσι ἔχει προετοιμασθεῖ καὶ τὸ τολμηρὸ ἐγχείρημα τοῦ Μεγάλου Κωνσταντίνου νὰ μεταθέσει

τὸ κέντρο τῆς αὐτοκρατορίας σὲ μιὰ καινούργια ἑλληνικὴ πρωτεύουσα, τὴ Νέα Ρώμη, ποὺ ὁ λαὸς θὰ τὴν ἀποκαλέσει Κωνσταντινούπολη.

Μὲ κέντρο πιὰ τὴ Νέα Ρώμη ἡ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία θὰ διανύσει μιὰ θαυμαστὴ σὲ κάθε φάση της ἱστορικὴ διαδρομὴ ὁλόκληρης χιλιετηρίδας. Σίγουρα, ἡ πολιτισμική της ταυτότητα δὲν εἶναι οὔτε ἀμιγῶς ρωμαϊκή, οὔτε ἀμιγῶς ἑλληνική. Εἶναι τὸ χριστιανικὸ στοιχεῖο ποὺ πρωτεύει, καὶ μάλιστα ἡ ἐμμονὴ καὶ πιστότητα στὴν ὀρθόδοξη πρωτοχριστιανικὴ παράδοση. Μὲ ἄξονα βίου τὴν *ἐκκλησιαστικὴ* νοηματοδότηση τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης, τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας, ἡ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία θὰ ἀναχωνεύσει ὀργανικὰ καὶ δημιουργικὰ τὴ ρωμαϊκὴ παράδοση τοῦ δικαίου καὶ τῆς διοίκησης, καὶ παράλληλα τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ τέχνη. Μετὰ τὸν 6ο αἰώνα θὰ εἶναι καὶ ἐπίσημα μιὰ ἑλληνόφωνη αὐτοκρατορία, καὶ μετὰ τὸν 10ο αἰώνα θὰ υἱοθετήσει καὶ τοὺς ὅρους Ἕλληνας καὶ ἑλληνικός, φορτισμένους πιὰ μὲ ἀξιολογικὸ περιεχόμενο, γιὰ νὰ ἀντιπαρατάξει τὴ δική της πολιτισμικὴ ταυτότητα στὸν καινούργιο πολιτισμὸ ποὺ γεννιέται στὴν κατακτημένη ἀπὸ βάρβαρα φύλα καὶ φυλὲς Δύση.

Αὐτοὶ οἱ καινούργιοι κάτοικοι τῆς δυτικῆς καὶ κεντρικῆς Εὐρώπης, παρ' ὅλο ποὺ ἔχουν ὑποτάξει καὶ ἐξουθενώσει τοὺς λατινόφωνους Ρωμαίους, φιλοδοξοῦν νὰ σφετεριστοῦν, μὲ τὴ λογικὴ τῆς γεωγραφικῆς ὁριοθέτησης, τὸν τίτλο καὶ τὴν ἱστορικὴ συνέχεια τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας. Γι' αὐτὸ καὶ ἀρνοῦνται τὸ ὄνομα τοῦ Ρωμαίου στοὺς πολίτες τῆς ἀνατολικῆς καὶ ἐξελληνισμένης αὐτοκρατορίας. Τοὺς ἀποκαλοῦν χλευαστικὰ «Γραικούς», καὶ ἀπὸ τὸν 17ο αἰώνα ἡ ἱστοριογραφία τους θὰ ἐπινοήσει τὸ πρωτοφανὲς ὄνομα «Βυζάντιο» καὶ «Βυζαντινός». Βέβαια τὸ Βυζάντιο ὑπῆρξε ἱστορικά: ἦταν ἡ πολίχνη στὶς ἀκτὲς τοῦ Βοσπόρου —ἀρχαία ἑλληνικὴ ἀποικία— ποὺ στὴ θέση της ὁ Κωνσταντῖνος ἔχτισε τὴ Νέα Ρώμη. Ἀλλὰ εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ ἀνάκληση τοῦ

παλαιοῦ τοπωνύμιου ἐνδιέφερε τοὺς Δυτικοὺς μόνο γιὰ νὰ ὑποκατασταθεῖ καὶ ξεχαστεῖ τὸ ὄνομα τῆς Νέας Ρώμης. Γιὰ τοὺς ἑλληνόφωνους Ρωμαίους, ἀκόμα ὣς τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας, τὸ ὄνομα «Βυζαντινὸς» θὰ ἦταν μᾶλλον ἀκατανόητο — θὰ ἠχοῦσε τόσο παράλογα, ὅσο ἂν ἀποκαλοῦσε κάποιος τὸν σημερινὸ κάτοικο τῆς Ἑλλάδας «Πλακιώτη» (ἀπὸ τὸ ὄνομα τῆς παλιᾶς συνοικίας ποὺ γύρω της χτίστηκε ἡ καινούργια πόλη τῶν Ἀθηνῶν). Κι ὅμως τὸ αὐθαίρετο ἐπινόημα τῶν Δυτικῶν κυριάρχησε τελικά, καὶ εἶναι σήμερα καθιερωμένο στὴν κοινὴ συνείδηση καὶ στὴν ἱστορικὴ ἐπιστήμη.

Στὸ μεταξύ, ἀπὸ τὸν 2ο π.Χ. αἰώνα ὣς τὸν 19ο, ἡ γεωγραφικὴ περιοχὴ ὅπου ἄνθισαν οἱ ἀρχαῖες ἑλληνίδες πόλεις, γνώρισε διαδοχικὰ περίπου δεκαεπτὰ ἐπιδρομὲς βάρβαρων φύλων καὶ φυλῶν. Ἀπὸ τὶς παραδουνάβιες περιοχὲς ὣς τὴν Κρήτη, καὶ ἀπὸ τὴ νότια Ἰταλία ὣς τὰ βάθη τῆς Μικρᾶς Ἀσίας καὶ τὸν Πόντο, οἱ ἑλληνόφωνοι πληθυσμοὶ δοκιμάστηκαν σκληρὰ ἐπὶ αἰῶνες ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἀλλεπάλληλα κύματα τῶν κατακτήσεων, ποὺ σήμαιναν, κάθε φορά, κάποιες ἐγκαταστάσεις ξένων πληθυσμῶν καὶ ἀναπόφευκτες ἐπιμειξίες μὲ τοὺς γηγενεῖς Ἕλληνες. Ἔτσι, ὁποιοσδήποτε ἰσχυρισμὸς γιὰ φυλετικὴ ὁμοιογένεια καὶ «καθαρότητα αἵματος» τῶν νεώτερων Ἑλλήνων θὰ εἶχε ἐρείσματα μᾶλλον περιορισμένα ἢ συγκεχυμένα, καὶ σὲ μεγάλο ποσοστὸ θὰ ἦταν μόνο ρομαντικὴ αὐθαιρεσία.

Ἀλλὰ τὸ ἱστορικὸ παράδοξο εἶναι αὐτὸ ποὺ μὲ τὴν ποιητική του γλώσσα διαπίστωνε ὁ στρατηγὸς Μακρυγιάννης στὸν 19ο αἰώνα: *«ὅτι ἀρχὴ καὶ τέλος, παλαιόθεν καὶ ὣς τώρα, ὅλα τὰ θερία πολεμοῦν νὰ μᾶς φᾶνε τοὺς Ἕλληνες καὶ δὲν μποροῦνε· τρῶνε ἀπὸ μᾶς καὶ μένει καὶ μαγιά»*. Αὐτὴ ἡ «μαγιὰ» τῶν ἑλληνίδων πόλεων καὶ ἀργότερα τῶν «κοινοτήτων», μέσα ἀπὸ κατακτήσεις καὶ ἐπιμειξίες, ἔσωζε τελικὰ τὴν ἑλληνικὴ ἰδιαιτερότητα: τὴ γλώσσα, τὴ νοοτροπία, τὴν ἑλληνικὴ νοηματοδότηση τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς —

ἀπὸ κάποια ἐποχὴ καὶ μετὰ ἀναχωνεμένα ὅλα στὴν ἐκκλησιαστικὴ ὀρθοδοξία.

Βέβαια, μιὰ τέτοια «μαγιὰ» δυναμικῆς καὶ ἀδιάκοπα ἀνανεούμενης ἑλληνικότητας δὲν ἀνιχνεύεται μὲ ἀναφορὰ σὲ γενεαλογικὰ δέντρα — στὴ συνεχὴ ἱστορικὴ διαδοχὴ οἰκογενειῶν καὶ ὀνομάτων. Ἀνιχνεύεται στὴ λαϊκὴ ποίηση, στὸ λαϊκὸ ἦθος, στὸν τρόπο ποὺ ἔχτιζαν καὶ εἰκονογραφοῦσαν τὶς ἐκκλησιὲς ὡς τὴν πιὸ ἀπομακρυσμένη ὀρεινὴ ἑλληνικὴ κοινότητα, ἀνιχνεύεται στὴ μουσική, στὶς λαϊκὲς φορεσιές, στὰ προικοσύμφωνα καὶ στὰ συνεταιρικὰ συμβόλαια. Κυρίως στοὺς αἰῶνες τῆς Τουρκοκρατίας, ἦταν ἡ *πράξη* τῆς ζωῆς, ἔκφραση τῆς κοινῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστης (ὄχι ἰδεολογικὰ ἢ φυλετικὰ κριτήρια), ποὺ ξεχώριζαν τὸν ὀρθόδοξο Ἕλληνα ἀπὸ τὸν ἀλλόθρησκο Τοῦρκο ἢ τὸν ἑτερόδοξο «Φράγκο»: Ἦταν ἡ νηστεία, ἡ γιορτή, ὁ χορὸς στὸ πανηγύρι, τὸ ἀναμμένο καντήλι στὸ οἰκογενειακὸ εἰκονοστάσι, τὸ ζύμωμα τοῦ πρόσφορου, ὁ ἁγιασμὸς κάθε μήνα.

Ἔτσι, ὅταν τὸν δεύτερο χρόνο τῆς ἐξέγερσής τους ἐνάντια στὴν τουρκικὴ τυραννία (1822) οἱ Ἕλληνες συγκροτοῦν τὴν πρώτη καὶ ἱδρυτικὴ τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους Ἐθνικὴ Συνέλευση τῆς Ἐπιδαύρου, δὲν ἔχουν ἄλλο τρόπο νὰ ὁρίσουν τὴν ἰδιότητα τοῦ Ἕλληνα, παρὰ μόνο καταφεύγοντας στὴ θρησκευτική του πίστη. Στὸ τμῆμα Β΄ §β τοῦ Συντάγματος τῆς Ἐπιδαύρου διαβάζουμε: *«Ὅσοι αὐτόχθονες κάτοικοι τῆς Ἐπικρατείας τῆς Ἑλλάδος πιστεύουσιν εἰς Χριστόν, εἰσὶν Ἕλληνες».*

Εἶναι μᾶλλον ἡ πιὸ ἀπερίφραστη δικαίωση τῆς πρότασης νὰ ὁρίζουμε τὴν Ἑλλάδα ὄχι καταρχὴν ὡς *τόπο*, ἀλλὰ καταρχὴν ὡς *τρόπο* βίου[2].

2. Στὶς βασικὲς θέσεις αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου συγκλίνουν συμπερασματικὲς μαρτυρίες ἀπὸ διαφοροποιημένες θεωρητικὲς προοπτικές. Πρβλ. ἐνδεικτικά:

Κ. Θ. Δημαρας: «Ἡ Ἑλλάδα βρίσκεται ἀνάμεσα σὲ δυὸ μεγάλους πολιτισμικοὺς ὄγκους, ποὺ ξεχωρίζουν πάντα, ὅσο κι ἂν οἱ τροπὲς τῆς ἱστορίας τυχαίνει νὰ προκαλέσουν μετατοπίσεις. Ἡ Ἀνατολὴ καὶ ἡ Δύση σμίγουν ἐπάνω στὰ ἑλληνι-

κὰ ἐδάφη, ποὺ γίνονται ἔτσι ἕνα σταυροδρόμι ὅπου ἀδιάκοπα συγκρούονται δυὸ πρωταρχικὲς μορφὲς πολιτισμοῦ. Προγεφύρωμα καὶ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἄλλου πολιτισμοῦ στὶς ἀντίθετες διευθύνσεις τους, ὁ ἑλληνικὸς χῶρος δοκιμάσθηκε πολλὲς φορὲς ἀπὸ τὴν κατάκτηση. Ὅμως ἐκεῖνο ποὺ εἶναι τὸ δράμα τῆς φυλῆς μας, εἶναι καὶ μιὰ ἀπὸ τὶς δόξες της ἀπὸ τὴν ἄποψη τὴν πολιτισμική: ὁ ἑλληνισμὸς δέχθηκε μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν πλούσιες καὶ ποικίλες ἐπιδράσεις, ποὺ προκάλεσαν τὴν ἰδιοτυπία του. Ἡ θέση του ἀνάμεσα σὲ πολιτισμοὺς ποὺ τὸν ἐπηρεάζουν, τοῦ ἐπέτρεψε ἀνέκαθεν νὰ ἐκμεταλλευθεῖ τὶς ἰδιότητές του, νὰ ἀσκήσει τὴν ἀφομοιωτική του δύναμη. Ἐξ ἄλλου ἡ γεωγραφικὴ θέση τοῦ ἑλληνισμοῦ δὲν εἶναι ἀπίθανο νὰ ἐπέφερε κι ἕνα ἄλλο σταθερὸ χαρακτηριστικὸ τῆς φυλῆς. Θυμίζω τὴν παρατήρηση τοῦ Ἀριστοτέλη: οἱ λαοὶ τῆς Εὐρώπης τοῦ φαίνονται δραστήριοι, ἀλλὰ χωρὶς ὀξύτητα τοῦ νοῦ· οἱ Ἀσιάτες τὸ ἀντίθετο. Κι ὁ Ἀριστοτέλης, ἔτσι, καταλήγει νὰ θεωρεῖ ὅτι οἱ Ἕλληνες, ζώντας σ' ἕνα κλίμα ποὺ μετέχει καὶ ἀπὸ τὴν Ἀσία καὶ ἀπὸ τὴν Εὐρώπη, συνδυάζουν καὶ τῶν δυὸ ὁμάδων τὰ προτερήματα. Ὁ ἑλληνικὸς πολιτισμός, λοιπόν, ἐκφράζεται μέσα στὴν ἀδιάκοπη ἀνανέωση τὴν ὁποία προκαλοῦν οἱ ἐπαφὲς μὲ τοὺς ξένους πολιτισμούς, καὶ στὴν ἀδιάκοπη ἀκτινοβολία ποὺ εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἰδιοτυπίας του καὶ τῶν ἐπαφῶν του ... Οἱ λαοί, ὅπως κάθε ὀργανισμός, ἀφομοιώνουν ὅσο εἶναι ζωντανοί, καὶ ἀφομοιώνουν τόσο περισσότερο καὶ τόσο καλύτερα ὅσο πιὸ ζωντανοὶ εἶναι. Ἡ ἐλάττωση τῆς ἀφομοίωσης ἐκφράζει βιολογικὴ πτώση τοῦ ὀργανισμοῦ· μόνο οἱ νεκροὶ ὀργανισμοὶ παύουν νὰ ἀφομοιώνουν... Ἐκεῖνο ποὺ προέχει εἶναι ἡ ἱκανότητα γιὰ πραγματικὴ ἀφομοίωση, γιὰ δημιουργία δηλαδὴ νέου στοιχείου, ἰδιότυπου, ἀπὸ τὸ ξένο». (*Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, Ἀθήνα [4]1968, Πρόλογος, σελ. ιγ-ιδ).

Νίκος Σβορωνος: «Θεωρῶ τὴν πολιτισμικὴ συνέχεια τοῦ ἑλληνισμοῦ ὡς ἕνα δυναμικὸ φαινόμενο μὲ διαφορετικὲς φάσεις. Δὲν πιστεύω βέβαια στὴ φυλετικὴ συνέχεια. Δὲν κάνω ζωολογία, κάνω ἱστορία. Δὲν ξέρω τί εἶναι ἀνθρωπολογικὰ ἡ ἑλληνικὴ φυλὴ ἢ ὁ ἑλληνικὸς λαὸς ἢ τὸ ἑλληνικὸ ἔθνος. Εἶναι ἀνακατεμένα, ὅπως συμβαίνει μὲ ὅλους τοὺς ἱστορικοὺς λαοὺς τοῦ κόσμου. Γιὰ τὸ ὅτι ὑπάρχει, ὅμως, ἀπὸ παλιά, πολὺ παλιά, ἕνας ἑλληνικὸς λαὸς ποὺ ἔχει συνείδηση τῆς ἑνότητάς του καὶ τῆς διαφορᾶς ἀπὸ τοὺς ἄλλους λαούς, καὶ ἔχει συνείδηση τῆς ἰδιαιτερότητάς του καὶ τῆς πολιτισμικῆς του συνέχειας, δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἀμφιβολία ... Καὶ ἐδῶ μπορῶ νὰ ἐπαναλάβω, σύντομα καὶ ἁπλουστευτικά, ὁρισμένες προτάσεις ποὺ ἔχω διατυπώσει: Τὴν ὕπαρξη —ἕως τὴν ἐπικράτηση τῆς ρωμαϊκῆς ἰδέας, ὕστερα ἀπὸ τὴν κατάκτηση τῆς Ρώμης καὶ τοῦ χριστιανισμοῦ— ἑνὸς ἑλληνικοῦ λαοῦ, φυλετικὰ ἀνάμεικτου, ὅπως ὅλοι οἱ ἱστορικοὶ λαοί, μὲ κοινὰ πολιτισμικὰ χαρακτηριστικὰ καὶ μὲ συνείδηση τῆς ἑνότητάς του καὶ τῆς συνέχειάς του. Τὴ βαθμιαία ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸ συνειδησιακὸ περιεχόμενο τῆς ἑλληνικότητας, μὲ τὴν

ἐπικράτηση δυὸ πλατύτερων ἰδεῶν, τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ τῆς ρωμαϊκότητας, ποὺ χαρακτηρίζουν τὴν ἰδεολογία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας, ἰδεολογία συνεκτικὴ τοῦ βυζαντινοῦ κράτους — πράγμα ποὺ δὲν ἀποκλείει τὴν ὕπαρξη, συγχρόνως, καὶ μιᾶς ἰδιαίτερης συνείδησης τῆς ἰδιαιτερότητας σὲ κάθε λαό, ἀπὸ αὐτοὺς ποὺ ἀποτέλεσαν τὸ πολυεθνικὸ αὐτὸ πολιτικὸ καὶ πολιτισμικὸ συγκρότημα. Τέλος, τὴ σταδιακὴ πολιτισμικὴ ἐπανασύνδεση τοῦ ἑλληνικοῦ στοιχείου τῆς αὐτοκρατορίας μὲ τὴν ἑλληνικὴ ἰδέα καὶ τὸ παλιὸ ἑλληνικό του παρελθόν, ὅπως κατὰ τὸν 11ο αἰώνα, καὶ τὴν κατάκτηση μιᾶς καθαρὰ ἑλληνικῆς συνείδησης, ποὺ συντελεῖται κατὰ τὰ τελευταῖα χρόνια τοῦ Βυζαντίου, καὶ καταλήγει μὲ τὴ διαμόρφωση τοῦ νέου ἑλληνικοῦ ἔθνους, μέσα στὴν Τουρκοκρατία, καὶ τὴ διακήρυξη τῆς βούλησής του νὰ δημιουργήσει ἀνεξάρτητο ἑλληνικὸ κράτος μὲ τὴν ἑλληνικὴ ἐπανάσταση ... Ὁ ἑλληνισμὸς βρέθηκε σὲ τέτοιες ἀντικειμενικὲς καταστάσεις, ὥστε νὰ εἶναι ἀπὸ τοὺς λίγους λαοὺς οἱ ὁποῖοι ἀπόκτησαν ἐθνικὴ συνείδηση ἀκριβῶς μέσα σὲ εὐρύτερα σύνολα καὶ σὲ ἀντιπαράθεση μὲ αὐτά. Κυρίως σὰν κατακτημένος λαός. Καὶ τὸ ὅτι διατήρησε τὴ γλώσσα του, τὴν ἐθνική του συνείδηση, γιὰ μένα τοῦτο εἶναι ἀντιστασιακὸ φαινόμενο ... Δὲν θεωρῶ ἀντίσταση ἁπλῶς καὶ μόνο νὰ πάρεις τὰ ὅπλα νὰ ἀνέβεις στὰ βουνά. Αὐτὸ εἶναι εὔκολο πράγμα, σχετικὰ εὔκολο. Τὸ πρόβλημα εἶναι νὰ μείνεις αὐτὸ ποὺ εἶσαι, καὶ αὐτὸ βέβαια συνδυάζεται μὲ τὴν πολιτισμικὴ συνέχεια τοῦ ἑλληνισμοῦ. Μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι ὅταν κατακτήθηκε ὁ ἑλληνικὸς λαός, εἴτε ἀπὸ τοὺς Ρωμαίους ἀρχικὰ εἴτε ἀργότερα ἀπὸ τοὺς Τούρκους, εἶχε ἐθνικὴ ἑνότητα καὶ συνείδηση τῆς ἑνότητας αὐτῆς. Ὑπῆρχε μιὰ λαϊκὴ ἑνότητα μὲ τὴ γλώσσα, μὲ τὰ ἤθη καὶ τὰ ἔθιμα, καὶ εἶχε συνείδηση τῆς ταυτότητάς του αὐτῆς, ἡ ὁποία τοῦ ἐπέτρεψε νὰ ἀντισταθεῖ, νὰ ἀντισταθεῖ στὴν ἀπορρόφηση ἀπὸ ἄλλους λαούς, οἱ ὁποῖοι ἦταν κατακτητές του». (Συνέντευξη στὸ περιοδικὸ *Σύγχρονα θέματα*, Τεῦχος 35-37, Δεκέμβριος 1988).

Ε. Π. Παπανούτσος: «Ἀφαιρέσαμε ἀπὸ τὴν παιδεία τοῦ Ἔθνους τὸ στοιχεῖο ποὺ μπορεῖ νὰ γίνει ὁ καλύτερος ἄξονάς της καὶ ποὺ δικαιολογημένα πρέπει νὰ εἶναι τὸ καμάρι μας: τὴν ἰδέα τῆς ἀκατάλυτης *διάρκειας*, τῆς ἀδιάσπαστης *συνέχειας* ποὺ παρουσιάζει αὐτὸς ἐδῶ ὁ μικρὸς καὶ βασανισμένος λαὸς στὴ μακρὰ καὶ γεμάτη ἀπὸ ὡραῖες σελίδες πνευματική του ἱστορία. Καὶ ἀλήθεια ἀναμφισβήτητη καὶ χρέος μας ἐθνικὸ ἀπὸ τὰ πρῶτα εἶναι νὰ τονίζομε στὶς γενεὲς ποὺ ἔρχονται, γιὰ νὰ πάρουν τὴ θέση τους μέσα στὸν ἐθνικὸ στίβο, ὅτι ποτὲ δὲν ἔπαψε αὐτὴ ἡ φυλὴ νὰ ὑπάρχει καὶ νὰ ἐκδηλώνεται πνευματικὰ μὲ πρόσωπα καὶ ἔργα ἀξιόλογα. Ὅτι σὲ ὅλες τὶς φάσεις τοῦ ἱστορικοῦ βίου της τραγούδησε, ἐρεύνησε καὶ στοχάστηκε, ἔγραψε καὶ φιλοσόφησε, ζωγράφισε ἔπλασε κ' ἔχτισε, δηλαδὴ ἔζησε καὶ πνευματικὰ καταξίωσε τὴ ζωή της, ὅπως ζοῦν καὶ πνευματικὰ καταξιώνουν τὴ ζωή τους οἱ λαοὶ ποὺ ἔχουν καὶ δημιουργοῦν παράδοση ... Τὸ ἄμεσο ἐθνικὸ

παρελθὸν στὴν πνευματική μας ἱστορία διαγράφεται μὲ μιὰ φοβερὴ γιὰ τὶς συνέπειές της μονοκοντυλιά. Ἀφήνοντας τὴν ἀρχαία Ἑλλάδα διασκελίζομε βιαστικὰ καὶ μὲ συγκατάβαση δέκα αἰῶνες βυζαντινῆς ἱστορίας καὶ ἀποστρέφοντας τὸ πρόσωπο μὲ συναίσθημα πικρίας ἀπὸ τοὺς χρόνους τῆς Φραγκοκρατίας καὶ τῆς Τουρκοκρατίας, προσπαθοῦμε νὰ ξαναβροῦμε τὸν μετὰ τὸ Εἰκοσιένα ἐλεύθερο ἑαυτό μας μέσα ἀπὸ τὴν ἰταλική, τὴν ἀγγλική, τὴ γαλλικὴ καὶ τὴ γερμανικὴ Ἐπιστήμη καὶ Φιλοσοφία τῶν τετρακοσίων τελευταίων ἐτῶν. Νὰ ξανακολλήσομε στὴν Εὐρώπη γίνεται ἡ ἔγνοια μας καὶ ἀγωνιζόμαστε νὰ ἀνακουφίσομε τὸν πληγωμένο ἐθνικό μας ἐγωισμὸ μὲ τὴν προσπάθεια νὰ ἀποδείξομε, ὅτι οἱ προχωρημένοι στὸν πολιτισμὸ Εὐρωπαῖοι ὀφείλουν τὰ φῶτα τους στοὺς ἀρχαίους μας προγόνους. Πῶς δημιουργήθηκε, καὶ ἰδίως πῶς διαδόθηκε καὶ ἔπιασε αὐτὸς ὁ μύθος· πῶς ἡ ἐλεύθερη μετὰ τὴν ἐθνικὴ ἀποκατάσταση πατρίδα ἔπεσε σ' αὐτὴ τὴ θανάσιμη πλάνη καὶ ἔκανε τὴν ἀσύγγνωστη ἀδικία νὰ σκίσει μὲ τὰ ἴδια της τὰ χέρια τόσες ἑκατοντάδες λαμπρῶν σελίδων, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ἀκρωτηριάσει τὴν πνευματική της ἱστορία. Ἕνα πάντως εἶναι βέβαιο: ὅτι τὸ κακὸ ἔγινε, ὅτι ἡ πλάνη ἐξακολουθεῖ σὲ πολλοὺς νὰ ὑπάρχει». (*Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία*, Ἀθῆναι —Βασικὴ Βιβλιοθήκη τόμος 35— Εἰσαγωγή, σελ. 7 καὶ 8).

Ζήσιμος Λορεντζατος: «Συνεχίζουμε τὸ ὄνομα ἑνὸς ἄνισου τόπου, ποὺ ὑπάρχει πολὺ περισσότερο στὸ χρόνο παρὰ στὸ χῶρο, καὶ γι' αὐτὸ ἡ μοίρα μας δὲν καταλαβαίνει τὴ μοίρα τῶν λαῶν τοῦ χώρου, ἀλλὰ κλώθεται ὁλοένα τριγύρω στὸ ἄλυτο πρόβλημα τῶν δυὸ διαστάσεων. Εἴμαστε οἱ μνηστῆρες τοῦ χρόνου καὶ οἱ καταδικασμένοι τοῦ χώρου. Σήμερα περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη φορὰ δὲν ἔχουμε νὰ περιμένουμε τίποτε ἀπὸ τὴν ἔκτασή μας. Σήμερα περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη φορὰ θὰ πρέπει νὰ συλλογιστοῦμε μήπως μέσα στὴν ἐποχὴ ποὺ μπαίνουμε δὲ μᾶς ἀπομένει ἄλλο ἐμπόρευμα ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ἐπίδοσή μας ... Ἡ δική μας ὀρθόδοξη παράδοση τῆς Ἀνατολῆς —ἄμεσα ἢ ἔμμεσα— ἔδωσε στὴ Δύση ὅ,τι βαθύτερο ἀκριβῶς ἔχει νὰ παρουσιάσει ἐκείνη πνευματικά. Καὶ ὅταν λέμε δική μας δὲν ἐννοοῦμε πὼς ἐμεῖς οἱ Ἕλληνες δώσαμε στοὺς ἄλλους τίποτα ἢ πὼς ἡ ὀρθόδοξη παράδοση ἀνήκει σὲ μᾶς, εἶναι ἐθνικὴ ἢ φυλετική, ἀλλὰ πὼς ἐμεῖς ἀνήκουμε σὲ αὐτὴ κατὰ τὸ ποσοστὸ ποὺ γινόμαστε *ἡμεῖς, λαὸς ἅγιος Χριστοῦ*, καθὼς ἔγραφε ὁ Φώτιος ἀπὸ τὴν ἐξορία (*Ἐπιστολὴ* 126), καὶ μόνο κατὰ τὸ ποσοστὸ αὐτό, ὅσο τὴν ἔχουμε ἢ τὴν ἀκολουθᾶμε, μποροῦμε τὴν ὀρθόδοξη παράδοση νὰ τὴ λέμε δική μας· ποτὲ ἐθνικὰ ἢ φυλετικά». (*Μελέτες*, Ἀθήνα, Ἐκδ. «Γαλαξίας» 1967, σελ. 17 καὶ 160).

2. Η ΓΕΝΕΣΗ ΤΗΣ «ΔΥΣΗΣ»

Νὰ ξαναγυρίσουμε στὸ ὁρόσημο ποὺ εἶναι ὁ Δημήτριος Κυδώνης — οἱ πρῶτες ἑλληνικὲς μεταφράσεις τοῦ Θωμᾶ ᾿Ακινάτη. Μιλᾶμε γιὰ ἀπαρχὴ ἀλλοτρίωσης τῆς ἱστορικῆς καὶ πολιτισμικῆς αὐτοσυνειδησίας τῶν ῾Ελλήνων, καὶ πρέπει νὰ φωτίσουμε, ὅσο εἶναι δυνατὸ ἐδῶ, αὐτὴ τὴν ἀπαρχή.

῎Αν ἀλλοτρίωση σημαίνει ἀπώλεια τῆς ἰδιοπροσωπίας γιὰ χάρη τοῦ μιμητισμοῦ ξένων προτύπων, τότε ἀφετηρία τοῦ φαινομένου πρέπει νὰ εἶναι ἡ αὐτοϋποτίμηση καὶ ὁ ἀπεριόριστος θαυμασμὸς γιὰ τὰ ξένα πρότυπα. Καὶ ἀπορεῖ κανείς, πῶς εἶναι δυνατὸ τέτοια συμπτώματα νὰ ἐμφανίζονται εἰδικὰ στὴν Κωνσταντινούπολη τοῦ 14ου αἰώνα — δηλαδή, ὄχι σὲ περίοδο πολιτισμικῆς κάμψης καὶ παρακμῆς, ἀλλὰ μέσα σὲ μιὰν ἐκπληκτικὴ (καὶ τελευταία) ἄνθηση τῆς ἑλληνικῆς σκέψης καὶ τῆς ἑλληνικῆς τέχνης.

῾Ο Κυδώνης μεταφράζει τὰ ἔργα τοῦ ᾿Ακινάτη καὶ ἀγωνίζεται νὰ πείσει γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ ὑπεροχή τους, σὲ ἐποχὴ ὅπου στὸ ἄμεσο κοινωνικό του περιβάλλον προσφέρονται δείγματα ἑλληνικῆς φιλοσοφικῆς καὶ θεολογικῆς σκέψης συντριπτικὰ γιὰ τὴν ἀξιολόγηση τῶν νοησιαρχικῶν μηχανευμάτων τοῦ Θωμᾶ. Εἶναι σὰν νὰ μὴν ἀντιλαμβάνεται ὁ Κυδώνης τί πραγματικὰ συμβαίνει γύρω του: τί ἀντιπροσωπεύουν τὰ κείμενα ποὺ γράφει τὴν ἴδια ἐκείνη ἐποχὴ ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς —στὴν κοινὴ γενέθλια πόλη τους, τὴ Θεσσαλονίκη— ποιὸν ἐκπληκτικὸ φωτισμὸ τῶν αἰνιγμάτων τῆς ὕπαρξης καὶ τῆς ζωῆς κομίζει ὁ Παλαμᾶς, τί μέγεθος ἀντιπροσωπεύει γιὰ τὴ σύνολη ῾Ιστορία τῆς Φιλοσοφίας, ξέχωρα ἀπὸ τὴ σημασία του γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ θεολογία καὶ πνευματικότητα. Εἶναι σὰν νὰ μὴ βλέπει γύρω του ὁ Κυδώνης, σὲ

ποιὰ κορυφώματα γιὰ τὴν παγκόσμια Ἱστορία τῆς Τέχνης φτάνουν οἱ ἕλληνες ἁγιογράφοι, ὄχι μόνο στὸν Μυστρᾶ ἢ στὴ Θεσσαλονίκη, ἀλλὰ μέσα στὴν ἴδια τὴν Κωνσταντινούπολη ὅπου κι ὁ ἴδιος ζεῖ — στὴν ἀνυπέρβλητη Μονὴ τῆς Χώρας.

Πρέπει νὰ συμπεράνει κανείς, ὅτι οἱ πρῶτοι «φιλοθωμιστὲς» ἢ «λατινόφρονες» τῆς ἐποχῆς δὲν ἔχουν οὔτε τὶς γνώσεις, οὔτε καὶ τὰ κριτήρια γιὰ νὰ ἀντιληφθοῦν τί ἀκριβῶς ἀντιπροσωπεύει ἡ ἐκπληκτικὴ ἄνθηση τῆς ἑλληνικῆς σκέψης καὶ τῆς ἑλληνικῆς τέχνης στὸν 14ο αἰώνα — ἡ κορυφαία αὐτὴ σύνθεση μιᾶς γόνιμης παράδοσης δέκα αἰώνων. Ζοῦν στὴν ἐποχὴ τοῦ Γρηγόριου Παλαμᾶ καὶ ὅμως γοητεύονται ἀπὸ τὴ σκέψη τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη — σὰν νὰ ζοῦσαν στὴν ἐποχὴ τοῦ Πλάτωνα καὶ νὰ ἐκστασιάζονταν μὲ κάποιους ἐλάσσονες σοφιστές. Σὲ ὁποιοδήποτε ἐπίπεδο κι ἂν ἔκαναν τὴ σύγκριση —στὴ φιλοσοφία, στὴ ζωγραφική, στὴν ἀρχιτεκτονική, στοὺς πολιτικοὺς θεσμούς, στὶς κοινωνικὲς δομές, στὸ μορφωτικὸ ἐπίπεδο τῶν πληθυσμῶν— μόνη ἡ ἱστορικὴ πραγματικότητα τῆς Δύσης ἐκείνη τὴν ἐποχὴ ἀρκοῦσε γιὰ νὰ κριθεῖ συντριπτικὰ εἰς βάρος της ἡ ἀντιπαράθεση.

Μιλᾶμε πάντα γιὰ τὸν 14ο αἰώνα. Καὶ θὰ μπορούσαμε νὰ σταθοῦμε τουλάχιστον στὸ κεντρικό, ἂν ὄχι καὶ κραυγαλέο σύμπτωμα τοῦ κοινωνικοῦ βίου τῆς Δύσης, ποὺ οἱ ἀρνητικοί του ἀπόηχοι δὲν μπορεῖ νὰ μὴν ἔφθαναν καὶ στὴν ἑλληνικὴ «Βασιλεύουσα», ἄρα καὶ στοὺς κύκλους τῶν φιλοδυτικῶν καὶ λατινοφρόνων.

Ἑκατὸ χρόνια νωρίτερα —ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 12ου ὣς τὰ μέσα τοῦ 13ου αἰώνα— εἶχε συντελεστεῖ στὴ Δύση ἡ πιὸ σημαδιακὴ γιὰ τὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία κοινωνικοπολιτικὴ ἐξέλιξη καὶ διαμόρφωση: ἡ πρώτη ἐμφάνιση τοῦ φαινομένου ποὺ σήμερα τὸ ὀνομάζουμε *ὁλοκληρωτισμό*. Φαινόμενο καθολικῆς ὑποταγῆς κάθε πτυχῆς τοῦ ἀνθρώπινου βίου, ἀτομικῆς καὶ συλλογικῆς, σὲ μιὰ κυρίαρχη ἰδεολογία, ποὺ ἐπιβάλλεται αὐταρχικὰ μέσω τῶν θεσμῶν τῆς ἐξουσίας, ἀστυνομεύοντας καθολικὰ τόσο τὴ σκέψη ὅσο καὶ τὴν καθημερινὴ πράξη τοῦ βίου.

Ἡ λεγόμενη «σχολαστική» διανόηση (οἱ scolastici, καθηγητὲς τῆς scola, τοῦ τύπου ἐκείνου τῶν διδακτηρίων ποὺ ἀναπτύχθηκαν στὴ δυτικὴ Εὐρώπη τὸν 12ο καὶ 13ο αἰώνα καὶ ἐλέγχονταν ἀσφυκτικὰ ἀπὸ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία) —ἀντικείμενο θαυμασμοῦ τῶν φιλοδυτικῶν Ἑλλήνων— ἦταν ὁ ἀποφασιστικὸς παράγων γιὰ τὴ μετασκευὴ τῆς θρησκευτικῆς πίστης σὲ κυρίαρχη ἰδεολογία, καὶ τῆς κυρίαρχης ἰδεολογίας σὲ αὐστηρὰ καθορισμένη κοσμοαντίληψη καὶ σὲ καθολικὰ ἐπιβεβλημένη μεθοδολογία θεωρίας καὶ πρακτικῆς. Ἡ νοησιαρχικὴ ἀποδεικτικὴ μέθοδος τῶν Σχολαστικῶν ἐξαρτοῦσε τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὴ συλλογιστικὴ ὀρθότητα, καὶ τὴ συλλογιστικὴ ὀρθότητα ἀπὸ τὴ συνεπὴ κατοχύρωση τῶν θέσεων μὲ συστηματικὴ ἀναίρεση τῶν ἀντιθέσεων.

Αὐτὴ ἡ «τεχνολογία τῆς ἀλήθειας», βασισμένη ἀποκλειστικὰ στὴ νοητικὴ ἱκανότητα τοῦ ὑποκειμένου καὶ στὴν ἀποτελεσματικότητα τῆς μεθόδου, εἶναι τὸ «χνάρι» ἢ τὸ μέτρο κάθε πτυχῆς τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ βίου: Μέτρο γιὰ νὰ συγκροτηθοῦν οἱ θεωρητικὲς «Σοῦμμες» (Summae), νὰ ἀρθρωθεῖ τὸ γοτθικὸ ἀρχιτεκτόνημα, νὰ κατοχυρωθεῖ ἡ πυραμιδωτὴ κοινωνικὴ ἱεραρχία, οἱ ἐξουσιαστικὲς δομὲς πειθάρχησης τοῦ κοινωνικοῦ σώματος. Σὲ κάθε περίπτωση προϋποτίθεται ἕνα συλλογιστικὸ «σύστημα» στατικῆς ἰσορροπίας θέσεων καὶ ἀντιθέσεων, μιὰ «τεχνολογία» ἀποκλεισμοῦ κάθε ἀμφιβολίας ἢ ἀντίρρησης ἢ καὶ ἀτομικῆς διακινδύνευσης. Ὅλα ἐλέγχονται μὲ ἕναν ὁλοκληρωτισμὸ ποὺ συνιστᾶ μέθοδο θεωρίας καὶ πρακτικῆς. Καὶ τὸ ἀποτέλεσμα: ἕνας καθολικὸς τρόπος βίου ἢ πολιτισμὸς δεσμευμένος στὴν πόλωση νοησιαρχικοῦ ἀτομοκεντρισμοῦ καὶ ἐξουσιαστικῆς «ἀντικειμενικότητας» — ἕνας πολιτισμὸς μὲ ἀντεστραμμένους τοὺς ἑλληνικοὺς ὅρους. Οὔτε ἡ παραμικρὴ ὑποψία γιὰ τὸν ἑλληνικὸ «κοινὸ λόγο», τὴν ταύτιση τοῦ «ἀληθεύειν» μὲ τὸ «κοινωνεῖν», τὴν κοινωνικὴ-ἐμπειρικὴ ἐπαλήθευση κάθε θεωρίας καὶ πρακτικῆς.

Ἀλλὰ πρέπει νὰ θυμήσουμε καὶ κάποιες πιὸ συγκεκριμένες ἐκφάνσεις αὐτοῦ τοῦ θεωρητικὰ μεθοδευμένου ὁλοκληρωτισμοῦ,

ποὺ ἡ φήμη τους δὲν μπορεῖ νὰ μὴν εἶχε φτάσει καὶ στὴν ἑλληνικὴ Ἀνατολὴ τὸν 14ο αἰώνα:

Ὁ περίφημος ἀγώνας «περὶ περιβολῆς» (investitura) —ἡ διαμάχη παπῶν καὶ βασιλέων τῆς Δύσης γιὰ τὸ πρωτεῖο ἐξουσίας—εἶχε πιὰ καταλήξει στὴν ὑλοποίηση τοῦ θεοκρατικοῦ ὁράματος κοσμοκρατορίας τοῦ παπισμοῦ, στὴ συγκέντρωση κάθε ἐξουσίας πολιτικῆς, πνευματικῆς, νομοθετικῆς καὶ δικαστικῆς (plenitudo potestatis) στὰ χέρια τοῦ ρωμαίου ποντίφηκα.

Μὲ τὴ *Summa Theologiae* (1266-1272) ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης εἶχε εἰσαγάγει στὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία, μαζὶ καὶ μὲ ἄλλες ἐκρηκτικὲς καινοτομίες, τὸ ἀξίωμα τῆς ἀλάθητης ἡγεσίας — τὴν ἀρχὴ τοῦ *παπικοῦ ἀλαθήτου*, τὴν ὁρατὴ ἐκπροσώπηση τῆς αὐθεντίας τοῦ δόγματος ποὺ δὲν ἐπιδέχεται λογικὴ ἀμφισβήτηση.

Νωρίτερα, τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1233, ὁ πάπας Γρηγόριος Θ΄ εἶχε ἱδρύσει τὸν θεσμὸ τῆς *Ἱερῆς Ἐξέτασης* (Inquisitio), ποὺ ἔστειλε στὰ βασανιστήρια καὶ στὴν πυρὰ τόσες χιλιάδες ἀντιφρονούντων ἢ καὶ ὑποθετικῶν ἀντιπάλων τῆς κυρίαρχης ἰδεολογίας. Καὶ τὸ 1252 ὁ πάπας Ἰννοκέντιος Δ΄ εἶχε μὲ «βούλα» καθιερώσει τὰ βασανιστήρια ὡς ἀνακριτικὴ μέθοδο στὶς δίκες τῶν αἱρετικῶν, ὁλοκληρώνοντας τὸ πρότυπο ὅλων τῶν μεταγενέστερων ὁλοκληρωτισμῶν γιὰ τὴν ἐξουδετέρωση τῶν διαφωνούντων.

Ἀλλὰ πέρα ἀπὸ τοὺς ἀπόηχους τῶν ἐσωτερικῶν στὴ Δύση συμπτωμάτων, ἡ ἑλληνικὴ Ἀνατολὴ εἶχε καὶ ἄμεση ἐμπειρία τοῦ πολιτιστικοῦ ἐπιπέδου καὶ τοῦ συνακόλουθου ἤθους τῶν Δυτικῶν: Τὸ 1354, ποὺ ὁ Δημήτριος Κυδώνης μετέφραζε τὴ *Summa Theologiae* τοῦ Ἀκινάτη, συμπληρώνονταν ἀκριβῶς ἑκατὸν πενήντα χρόνια ἀπὸ τότε (1204) ποὺ οἱ ὀρδὲς τῆς Τέταρτης Σταυροφορίας εἶχαν πετύχει τὸν ἀνομολόγητο, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον μοναδικὸ σκοπὸ τῶν Σταυροφοριῶν: τὴν κατάληψη τῆς Κωνσταντινούπολης καὶ τὴν κατάλυση τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας στὴν ἑλληνικὴ Ἀνατολή.

Τὴ φρίκη ποὺ γνώρισε ἡ Κωνσταντινούπολη μὲ τὴν κατάληψή της ἀπὸ τοὺς δυτικοὺς (χριστιανοὺς) Σταυροφόρους, δὲν τὴν γνώρισε οὔτε ἡ Ἱερουσαλήμ, ὅταν τὴν εἶχαν καταλάβει οἱ Σαρακηνοί, οὔτε ἡ ἴδια ἡ Κωνσταντινούπολη δυόμισι αἰῶνες ἀργότερα, ὅταν ὑπέκυπτε στὰ στίφη τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων. Ἡ θηριωδία τῶν Σαρακηνῶν καὶ τῶν Τούρκων δὲν συγκρίνεται μὲ τὴν κτηνώδη μανία τῶν Σταυροφόρων. Οἱ ἴδιοι οἱ δυτικοὶ ἱστορικοὶ ὁμολογοῦν ὅτι «ἡ βιαιότητα τῶν Δυτικῶν, ἱπποτῶν καὶ στρατιωτικῶν, ποὺ ἔδιναν ἐπιτέλους διέξοδο στὴν ἐνδόμυχη ζήλεια καὶ τὸ μίσος τους γιὰ τοὺς Ἕλληνες, εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα μιὰ σκόπιμη καὶ μονιμότερη καταστροφή... Ἡ ἀσέλγεια καὶ ἡ διαρπαγὴ ἦταν στὴν ἡμερήσια διάταξη. Οἱ ἀρχαιολογικοὶ θησαυροὶ καὶ τὰ μνημεῖα ποὺ εἶχαν διατηρηθεῖ ἀνέπαφα, προστατευμένα ἀπὸ τὰ τείχη τῆς Κωνσταντινούπολης γιὰ ἐννέα αἰῶνες, σωριάστηκαν σὲ ἐρείπια, μεταφέρθηκαν σὲ ἄλλα μέρη ἢ ἔλιωσαν στὴ φωτιά. Ἰδιωτικὰ σπίτια, μοναστήρια καὶ ἐκκλησίες λεηλατήθηκαν. Δισκοπότηρα, ἀπογυμνωμένα ἀπὸ τὰ πετράδια τους, ἔγιναν κρασοπότηρα, εἰκόνες μετατράπηκαν σὲ τάβλες παιχνιδιῶν καὶ τραπέζια. Καλόγριες βιάστηκαν μέσα στὰ μοναστήρια τους καὶ ληστεύθηκαν. Στὴν Ἁγια-Σοφιὰ οἱ στρατιῶτες ξέσκισαν τὸ παραπέτασμα τοῦ ἱεροῦ καὶ κατέστρεψαν τὰ χρυσὰ καὶ ἀργυρὰ σκαλίσματα τοῦ βωμοῦ καὶ τοῦ ἄμβωνα. Ἄλογα καὶ μουλάρια ποὺ πάνω τους στίβαζαν τὰ τρόπαια γλίστρησαν κι ἔπεσαν, καὶ τὸ αἷμα τους κύλησε στὸ μαρμάρινο δάπεδο. Μιὰ πόρνη κάθισε στὸ θρόνο τοῦ Πατριάρχη τραγουδώντας πρόστυχα γαλλικὰ τραγούδια... Ὁ πάπας Ἰννοκέντιος Γ΄ ἐξέφρασε ὑπέρμετρη χαρὰ γι' αὐτὴ τὴν κατάληψη ποὺ ἔμοιαζε μὲ ἀπρόσμενο θαῦμα...»[1].

Ἡ μνήμη αὐτῆς τῆς ἀνατριχιαστικῆς ἀσέλγειας καὶ κτηνωδίας δὲν πρέπει νὰ εἶχε σβήσει στὴν Κωνσταντινούπολη τοῦ 14ου αἰώ-

1. D. M. Nicol, *Ἡ Τέταρτη Σταυροφορία*, στὸν τόμο: *The Cambrigde Medieval History*, Ed. by J. M. Hussey, ἑλλην. ἔκδοση: *Ἡ Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας*, («Μέλισσα») 1979, τόμος Α΄, σελ 230.

να. Κι ὅμως τὰ σημάδια τῶν βανδαλισμῶν, τὰ ἄδεια βάθρα τῶν κατεστραμμένων ἀριστουργημάτων τῆς κλασικῆς ἀρχαιότητας, οἱ τάφοι τῶν χιλιάδων σφαγιασμένων ἀπὸ τοὺς Σταυροφόρους, δὲν ἐμπόδιζαν τὸν Δημήτριο Κυδώνη καὶ τοὺς ὁμόφρονές του νὰ εἶναι κυριολεκτικὰ ἐκστασιασμένοι ἀπὸ τὸν καινούργιο πολιτισμὸ ποὺ «ἄνθιζε» στὴν εὐρωπαϊκὴ Δύση.

Ἴσως τὸ μόνο ἐλαφρυντικὸ γιὰ τοὺς φιλοθωμιστὲς ἢ λατινόφρονες τῶν τελευταίων χρόνων τοῦ ἑλληνικοῦ μεσαίωνα, νὰ εἶναι ἡ δυσκολία πρόσβασης ἐκείνη τὴν ἐποχὴ στὴν ἱστορικὴ πληροφόρηση. Κι αὐτὴ ἡ ἄγνοια —ἢ καὶ ἀναπηρία τῆς ἱστορικῆς μνήμης— θὰ συνοδεύει σὲ ὅλους τοὺς μεταγενέστερους αἰῶνες τὴν προοδευτικὴ ἀλλοτρίωση τῆς πολιτισμικῆς αὐτοσυνειδησίας τῶν Ἑλλήνων, τὸν ἄκριτο θαυμασμό τους γιὰ τὰ «φῶτα» τῆς Δύσης.

Μοιάζει σὰν νὰ μὴν θυμοῦνται οἱ Ἕλληνες ἢ νὰ μὴ συνειδητοποιοῦν οὔτε τὰ βασικὰ καὶ στοιχειώδη τῆς ἱστορικῆς ἐμπειρίας: Ποιὰ χρονική, τουλάχιστον, ἀπόσταση ἀνάπτυξης τοῦ πολιτισμοῦ τοὺς χώριζε ἀπὸ τοὺς Δυτικοευρωπαίους. Ποιὰ ἱστορικὴ διαδρομὴ εἶχε διανύσει ὁ πολιτισμὸς τῶν Ἑλλήνων καὶ πόσο στὰ πρῶτα τους ἀκόμα βήματα βρίσκονταν οἱ Εὐρωπαῖοι, νήπιοι καὶ νεόφυτοι στὸν ἐκπολιτισμένο βίο.

Ἡ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία τῆς ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς —ὁ μεσαιωνικὸς Ἑλληνισμὸς τῆς Νέας Ρώμης— γνώριζε τὴν πρώτη περίοδο μεγάλης ἀκμῆς, ὅταν στὰ δυτικοευρωπαϊκὰ σύνορα ἐμφανίζονται οἱ πρῶτες ὀρδὲς βάρβαρων φύλων καὶ φυλῶν ἐπιδιώκοντας τὴν ἐγκατάστασή τους στὰ ἐδάφη τῆς αὐτοκρατορίας. Τὰ γερμανικὰ φύλα τῶν Φράγκων, τὰ ἐπίσης γερμανικὰ τῶν Γότθων —Ὀστρογότθων καὶ Βησιγότθων—, τὰ ἀσιατικὰ-μογγολικὰ φύλα τῶν Οὔνων, τὰ γερμανικὰ καὶ πάλι τῶν Βουργουνδῶν, τῶν Βανδάλων, τῶν Λογγοβάρδων, τῶν Ἄγγλων, τῶν Σαξώνων. Οἱ περιγραφὲς τῶν χρονογράφων τῆς ἐποχῆς δίνουν μιὰ φοβερὴ εἰκόνα τοῦ πρωτογονισμοῦ καὶ τῆς βαρβαρότητας αὐτῶν τῶν στιφῶν,

ποὺ κατακτοῦν προοδευτικὰ καὶ διαμοιράζονται τὰ ἐδάφη τῆς κεντρικῆς, δυτικῆς καὶ νότιας Εὐρώπης.

Μιλᾶμε γιὰ τὰ τέλη τοῦ 4ου καὶ κυρίως γιὰ τὸν 5ο καὶ 6ο μ.Χ. αἰώνα. Ἡ μεταγενέστερη ἱστοριογραφία ἐξωραΐζει συνήθως αὐτὴ τὴ μοναδικὴ μέσα στὴν Ἱστορία καταιγιστικὴ πλημμυρίδα τῆς βαρβαρότητας, τιτλοφορώντας την «μεγάλη μετακίνηση τῶν λαῶν». Στὴν πραγματικότητα πρόκειται γιὰ ἐφιαλτικὴ λαίλαπα ἢ συμφορὰ στὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ — καὶ ἀπόμεινε μόνο ἡ λέξη «βανδαλισμὸς» στὸ εὐρωπαϊκὸ λεξιλόγιο, γιὰ νὰ θυμίζει τὸν πρωτογονισμὸ τῶν ἐποίκων ποὺ συγκρότησαν τὴ νεώτερη Εὐρώπη.

Τὴν ἴδια ἐκείνη ἐποχὴ ὁ Ἑλληνισμὸς ζεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ γόνιμες καὶ δημιουργικὲς φανερώσεις τῆς πολιτισμικῆς του δυναμικῆς — ἀρκεῖ νὰ θυμηθοῦμε, ἐνδεικτικά, κάποια κορυφαῖα δείγματα: Εἶναι ἡ ἐποχὴ τῆς ἀπαράμιλλης φιλοσοφικῆς σύνθεσης τῶν μεγάλων Καππαδοκῶν (Βασιλείου Καισαρείας, Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, Γρηγορίου Νύσσης) — σύνθεση, ποὺ στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας ἔχει τὴ θέση της δίπλα στὴν πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ συνεισφορά. Εἶναι ἡ ἐποχὴ ποὺ ἐμφανίζεται τὸ ἀρχιτεκτονικὸ κατόρθωμα τῆς Ἁγίας Σοφίας Κωνσταντινουπόλεως. Ἡ νομοθετικὴ μεταρρύθμιση τοῦ Ἰουστινιανοῦ. Ἡ ἔκπαγλη ποίηση Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ. Τὸ κορυφαῖο δημιούργημα δραματικῆς τέχνης, ποὺ εἶναι ἡ λειτουργία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Ἡ θαυμαστὴ ἀρτίωση τῆς ἑλληνικῆς ρητορικῆς ἀπὸ τὸν μέγα αὐτὸν Ἀντιοχέα. Τὰ ἐκπληκτικὰ ψηφιδωτὰ τῆς Θεσσαλονίκης καὶ τῆς Ραβέννας, οἱ ἐγκαυστικὲς εἰκόνες τοῦ Σινᾶ.

Αὐτὸς ὁ ἀκμάζων Ἑλληνισμὸς τῆς ρωμαϊκῆς Ἀνατολῆς, μὲ τὴ σοφὴ πολιτικὴ διπλωματία ποὺ ἔχει ἀναπτύξει καὶ μὲ τὴ θυσιαστικὴ αὐταπάρνηση τῶν ἱεραποστόλων του, ἐπωμίζεται καὶ τὴν ἱστορικὴ εὐθύνη νὰ ἐκχριστιανίσει καὶ ἐξημερώσει τὰ βάρβαρα στίφη τῶν ἐπιδρομέων. Σίγουρα, δὲν μποροῦμε νὰ ἀποδώσουμε ἀποκλειστικὰ στοὺς Ἕλληνες τὸν ἐκχριστιανισμὸ τῶν καινούρ-

γιων κατοίκων τῆς Εὐρώπης. Οἱ γηγενεῖς ἐκεῖ ρωμαϊκοὶ πληθυσμοί, ὅπως καὶ τὰ ὑπολείμματα τῆς λατινικῆς κοινωνίας τῆς Ρώμης, συσπειρωμένα γύρω ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο της, παίζουν ρόλο ἀποφασιστικὸ σὲ αὐτὸν τὸν ἐκχριστιανισμό. Ὅπως καὶ ἡ φιλοδοξία τῶν ἴδιων τῶν βαρβάρων νὰ μιμηθοῦν καὶ οἰκειωθοῦν τὸν πολιτισμὸ τῆς τότε χριστιανικῆς οἰκουμένης. Ὅμως εἶναι ἐξίσου βέβαιο ὅτι Ἕλληνες ἱεραπόστολοι, τεχνίτες οἰκοδόμοι καὶ ἁγιογράφοι διασκορπίζονται στοὺς γερμανικοὺς δρυμοὺς καὶ φθάνουν ὣς τὰ βόρεια τῶν βρετανικῶν νήσων, σὲ ἕνα τιτάνιο γιὰ τὶς συνθῆκες τῆς ἐποχῆς ἀγώνα, προκειμένου νὰ μπολιάσουν τὶς ἄγριες αὐτὲς ὀρδὲς μὲ τὰ γνωρίσματα πολιτισμένων λαῶν.

Ὀδυνηρό, ὁπωσδήποτε, παραμένει τὸ ἐρώτημα, τί πραγματικὰ μποροῦσαν νὰ προσλάβουν καὶ κατανοήσουν αὐτοὶ οἱ λαοὶ ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ ἔκφραση τῆς χριστιανικῆς ἐμπειρίας — ἀπὸ τὴν πάλη αἰώνων τοῦ ἑλληνικοῦ κόσμου στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς τέχνης: Πάλη ἢ «γιγαντομαχίαν περὶ τῆς οὐσίας», ποὺ κατέληξε νὰ ἀρθρώσει τὴ χριστιανικὴ ἐμπειρία σὲ λόγο ἱκανὸ νὰ ἀπαντήσει καὶ φωτίσει τὰ ὀξύτερα καὶ γονιμότερα ἐρωτήματα ἀπὸ ὅσα γνώρισε ποτὲ ἡ ἀνθρώπινη σκέψη.

Δὲν πρέπει νὰ εἶναι τυχαῖο τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ περισσότερα γερμανικὰ φύλα εἶχαν μιὰ πρώτη πρόσβαση στὸν χριστιανισμὸ μέσω τῆς αἵρεσης τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἦταν ἡ πιὸ ἁπλουστευμένη ἐκδοχὴ τῆς ἀλήθειας γιὰ τὸν Τριαδικὸ Θεὸ — γινόταν εὐκολότερα κατανοητὴ στὴ σχηματικότητά της. Ἕλληνες αἰχμάλωτοι, ὀπαδοὶ τῆς αἵρεσης τοῦ Ἀρείου, εἶχαν ἐκχριστιανίσει τοὺς Βησιγότθους, ὅταν αὐτοὶ βρίσκονταν ἀκόμα στὶς περιοχὲς ἀνάμεσα στὸν Δούναβη καὶ στὰ Καρπάθια ὄρη. Ἀπὸ τοὺς Βησιγότθους πῆραν τὸν ἀρειανισμὸ οἱ Ὀστρογότθοι καὶ οἱ Βουργούνδιοι, καὶ ἀργότερα οἱ Βάνδαλοι τῆς Ἰσπανίας, ὅταν ἔφτασαν ὣς ἐκεῖ κατακτητὲς οἱ Βησιγότθοι.

Οἱ Ἄγγλοι καὶ οἱ Σάξωνες δέχθηκαν τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ πίστη ποὺ εἶχαν μεταφέρει στὶς βρετανικὲς νήσους μικρασιά-

τες ἱεραπόστολοι (ἀπὸ τὴν Ἰωνία ἢ τὴ Νότια Γαλλία — τὶς μικρασιατικὲς ἀποικίες τῆς Μασσαλίας καὶ τῆς Λυών). Τὸ ἴδιο καὶ οἱ Φράγκοι: ὅταν στὰ τέλη τοῦ 5ου αἰώνα κατέλαβαν τὴ Γαλλία, ἀσπάστηκαν τὴν πίστη τῶν αὐτόχθονων πληθυσμῶν, θέλοντας νὰ προσαρμοστοῦν στὸ ἐπίπεδο πολιτισμοῦ τῶν ὑποτελῶν τους. Καὶ ἦταν τελικὰ οἱ κατακτήσεις τῶν Φράγκων ἢ οἱ ἐπιμειξίες τους μὲ τὰ ἄλλα γερμανικὰ φύλα, ποὺ μετέστρεψαν προοδευτικὰ στὴν ὀρθόδοξη πίστη τὸ σύνολο τῶν ἐκχριστιανισμένων Γερμανῶν.

Ἀλλὰ ἡ «ὀρθοδοξία» τῶν Φράγκων δὲν κατόρθωσε νὰ ἐπιβιώσει περισσότερο ἀπὸ ἑκατὸ χρόνια. Σὲ μιὰ σύνοδο ποὺ ὀργάνωσαν μόλις τὸ 589 στὸ Τολέδο τῆς Ἱσπανίας, ἐνῶ καταδίκασαν τὸν ἀρειανισμό, υἱοθέτησαν μιὰν ἄλλη ἁπλουστευτικὴ καὶ σχηματικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀλήθειας γιὰ τὸν Τριαδικὸ Θεό: τὴν ἐκπόρευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ ἀπὸ τὸν Υἱὸ (Filioque). Αὐτὴ τὴν ἐκδοχὴ τὴν κατοχύρωσαν μὲ αὐθαίρετη προσθήκη στὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως καὶ τὴν ἐπέβαλαν ὡς διακριτικὸ στοιχεῖο τῆς δικῆς τους ἐθνικῆς ἀντίληψης γιὰ τὸν χριστιανισμό.

Ἡ ἀνάγκη γιὰ μιὰ ἰδιαίτερη, ἐθνοφυλετικὴ ἐκδοχὴ τοῦ χριστιανισμοῦ μοιάζει νὰ συνοδεύει τὶς πολιτικὲς φιλοδοξίες τῶν Φράγκων. Κυρίως ἀπὸ τὸν 8ο αἰώνα, ὅταν βασιλιάς τους γίνεται ὁ Κάρολος Μέγας (ἢ Καρλομάγνος) καὶ ἀναλαμβάνουν νὰ συγκροτήσουν μιὰν ἑνιαία Δυτικὴ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία ὑποτάσσοντας τοὺς ἄλλους λαοὺς καὶ ἡγεμόνες τῆς Εὐρώπης.

Ἡ ἰδέα τῆς αὐτοκρατορίας διέσωζε ἀκόμα τὴν ἐποχὴ ἐκείνη τὴν ἀντίληψη μιᾶς ordo rerum — μιᾶς «τάξης πραγμάτων» (τῆς pax romana ἢ τῆς μεταγενέστερης ρωμαϊκῆς pax christiana). Ἡ αὐτοκρατορία ἦταν περισσότερο μιὰ πολιτισμικὴ πραγματικότητα καὶ λιγότερο ἴσως ἕνα κρατικὸ σχῆμα. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ νοηθεῖ μιὰ δεύτερη αὐτοκρατορία, ὅσο ὑπῆρχε ἡ «Χριστιανικὴ Οἰκουμένη» (τὸ χριστιανικὸ Imperium Romanum) μὲ κέντρο τὴ Νέα Ρώμη ἢ Κωνσταντινούπολη.

Ἡ πολιτικὴ ἰδιοφυΐα τοῦ Καρλομάγνου διέβλεψε πολὺ σωστά, ὅτι ἡ φιλοδοξία του γιὰ τὴν ἵδρυση καινούργιας αὐτοκρατορίας στὴ Δύση προϋπέθετε καὶ μιὰ καινούργια πρόταση «τάξης πραγμάτων», μιὰ πολιτισμικὴ βάση ἑνότητας ὁπωσδήποτε διαφοροποιημένη ἀπὸ αὐτὴν τῆς ὡς τότε ρωμαΐκῆς οἰκουμένης. Ἡ καινούργια πρόταση δὲν μποροῦσε νὰ μὴν βασίζεται στὴ χριστιανικὴ πίστη — ἀφοῦ ὁ χριστιανισμὸς ἦταν ἀκόμα ἡ αὐτονόητη προϋπόθεση πολιτισμένου κοινωνικοῦ βίου. Ἔπρεπε λοιπὸν νὰ ἐξευρεθεῖ μιὰ διαφορετικὴ ἐκδοχὴ τῆς χριστιανικῆς πίστης (τόσο σὲ θεωρητικὸ ἐπίπεδο ὅσο καὶ σὲ συγκεκριμένες πρακτικὲς ἐκδηλώσεις), ποὺ νὰ διαφοροποιεῖ καὶ νὰ δικαιολογεῖ τὴν ὕπαρξη μιᾶς δεύτερης στὸν πολιτισμένο κόσμο αὐτοκρατορίας.

Ἐκτὸς ἀπὸ στρατιωτικὴ καὶ πολιτικὴ ἰδιοφυΐα, ὁ Καρλομάγνος εἶχε καὶ τὴ σύνεση νὰ συγκεντρώσει στὴν αὐλή του ὡς συμβούλους τοὺς πιὸ ἱκανοὺς τότε διανοουμένους ποὺ μποροῦσε νὰ βρεῖ (καὶ ἀνάμεσά τους πιὸ ὀνομαστὸς ὁ ἀγγλοσάξωνας Ἀλκουῖνος). Εἶναι μιὰ ἱστορικὴ ὑπόθεση ὄχι ἀβάσιμη, νὰ ἀποδώσουμε στοὺς συμβούλους τοῦ Καρλομάγνου τὴν ἰδεολογικὴ ἐπεξεργασία τῶν πολιτικῶν του φιλοδοξιῶν.

Τὸ καίριο ἰδεολογικὸ εὕρημα ἦταν ἡ ἀνακάλυψη τῆς θεολογίας τοῦ Αὐγουστίνου. Ὁ Αὐγουστίνος προσφερόταν ὡς ἰδανικὴ βάση γιὰ μιὰ διαφοροποιημένη, δυτικὴ ἐκδοχὴ τοῦ χριστιανισμοῦ. Γηγενὴς δυτικὸς ὁ ἴδιος, μὲ λατινικὴ ἀποκλειστικὰ παιδεία, δίχως ἑλληνικὲς ἐπιδράσεις στὸ ἔργο του —ἀφοῦ οὔτε μιλοῦσε, οὔτε διάβαζε ἑλληνικά— εἶχε ταυτόχρονα τὴν καθολικὴ ἀναγνώριση τῆς χριστιανοσύνης γιὰ τὸ λαμπρὸ παράδειγμα τῆς μετάνοιας καὶ μεταστροφῆς του. Ὡς συγγραφέας εἶχε μᾶλλον αὐτοσχεδιάσει στὸν χῶρο τῆς πίστης, μιὰ καὶ ἀγνοοῦσε τὰ ἑλληνικὰ κείμενα τῶν θεολογικῶν ζυμώσεων τῶν πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων, ἀλλὰ καὶ τὸν φιλοσοφικὸ προβληματισμὸ τῶν Ἑλλήνων ποὺ προκάλεσε αὐτὲς τὶς ζυμώσεις. Προσάρμοσε τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία στὰ ἁπλουστευτικὰ σχήματα τῆς νομικῆς του σκέψης, κάνοντάς την

ἔτσι προσιτὴ στὶς ἀπαιτήσεις κάθε γενικευμένης θρησκευτικῆς κατανόησης, μὲ χονδροειδεῖς παρανοήσεις τῶν θεμελιωδέστερων ἀληθειῶν τῆς χριστιανικῆς ἐμπειρίας.

Ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνο εἶχαν ἀντλήσει κιόλας οἱ Φράγκοι τὴ διδασκαλία γιὰ τὴν ἐκπόρευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ. Ἀπὸ τὸν ἴδιο ἀντλεῖ καὶ ὁ Καρλομάγνος τὴν ἰδέα μιᾶς θεοκρατικῆς πολιτείας (ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Αὐγουστίνου: *De civitate Dei*) — μιᾶς αὐτοκρατορίας ποὺ ὑπηρετεῖ τὴν ἐπιβολὴ τῆς θείας δικαιοσύνης καὶ κατατροπώνει τοὺς ἐχθροὺς τῆς ἐκκλησίας[2]. Ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνο συνάγουν οἱ φράγκοι θεολόγοι καὶ τὶς προϋποθέσεις γιὰ μιὰ ἐκλαϊκευμένη «θρησκειοποίηση» τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας: Τὴν προτεραιότητα τῆς ἀτομικῆς κατανόησης καὶ ὄχι τῆς ἐμπειρικῆς μετοχῆς στὴν ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας — τὴ νοησιαρχία καὶ τὸν ἀτομοκεντρισμὸ ποὺ θὰ γίνουν τὰ βασικὰ γνωρίσματα τῆς δυτικῆς θρησκευτικῆς παράδοσης. Τὴν ἰδέα ἑνὸς δικαιοκρίτη Θεοῦ ὑποταγμένου στὶς ἀπαιτήσεις τῆς ἀμείλικτης δικαιοσύνης του, ποὺ «προορίζει» μὲ τρόπο ἀνέκκλητο τοὺς ἀνθρώπους γιὰ τὴ σωτηρία ἢ γιὰ τὴν ἀπώλεια. Τὴ μεταποίηση τῆς σχέσης ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ σὲ μιὰ «μεταφυσικὴ τῆς συναλλαγῆς», ὅπου ὁ Θεὸς καταλογίζει ἐνοχὲς καὶ ὁ ἄνθρωπος τὶς ἐξαγοράζει μὲ ἔμπρακτη ἀπόδοση τῆς ὀφειλῆς.

Σίγουρα, τέτοιες χαρακτηριστικὰ δυτικὲς διαφοροποιήσεις τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας μποροῦν νὰ διαπιστωθοῦν καὶ πρὶν ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνο — κυρίως στὴ νοο-τροπία τοῦ Τερτυλλιανοῦ καὶ τοῦ Ἀμβροσίου Μεδιολάνων, ποὺ εἶναι καὶ οἱ μεγάλοι δάσκαλοι τοῦ Αὐγουστίνου[3]. Ἴσως γι' αὐτὸ καὶ ἡ λατινικὴ ἱεραρχία τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης ἀντιδρᾶ ἐλάχιστα ἢ καθόλου στὴν καρολίνεια μεταρρύθμιση τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστης. Ἐξ ἄλλου ἡ Ρώμη βρίσκει στὸ πρόσωπο τοῦ Καρλομάγνου ἕναν ἀποτελεσματικὸ ὑποστηρι-

2. Βλ. H.-X. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique*, Paris (Vrin) [2]1972, Κεφ. 4: La conception impériale de Charlemagne, σελ. 154 κ.ἑ.

3. ARQUILLIERE, σελ. 99 καὶ 105.

κτὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς της αὐθεντίας καὶ αὐτονομίας. Τὰ ἐκχριστιανισμένα βάρβαρα φύλα ποὺ κατέκλυζαν τὴν Εὐρώπη, δὲν εἶχαν κανένα δισταγμὸ στὴν παραποίηση τῶν ἀληθειῶν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας ἢ στὴν περιφρόνηση τῶν «κανονικῶν» προϋποθέσεων τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας. Καὶ ἡ ἐκκλησία τῆς Ρώμης δὲν διέθετε πιὰ τοὺς διοικητικοὺς θεσμοὺς τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας, ποὺ μποροῦσαν ἄλλοτε νὰ τεθοῦν στὴ διάθεσή της γιὰ τὴ διαφύλαξη τῆς ἑνότητας τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστης καὶ τάξης. Ἔπρεπε λοιπὸν νὰ ἀναζητήσει ἄλλους τρόπους ἐπιβολῆς τῆς αὐθεντίας της, καὶ προέκρινε ὡς πιὸ τελεσφόρο τὸ νὰ περιβληθεῖ ἡ ἴδια πολιτικὲς ἐξουσίες, νὰ μεταβληθεῖ σὲ αὐτόνομη πολιτικὴ ἡγεμονία.

Ὁ πατέρας τοῦ Καρλομάγνου, βασιλιὰς τῶν Φράγκων Πιπίνος ὁ Βραχὺς (Pepin le Bref), εἶχε προσφέρει στὸν πάπα Στέφανο Β´ τὴ δυνατότητα πολιτικῆς αὐτονομίας τῆς ἐκκλησίας τῆς Ρώμης. Μὲ τὸν τρόπο ποὺ οἱ ἀρχηγοὶ τῶν βάρβαρων εἰσβολέων μοιράζονταν τὴν κατακτημένη γῆ παίρνοντας ὁ καθένας τὸ δικό του «φέουδο», μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ὁ Πιπίνος παραχώρησε στὸν πάπα τὸ δουκάτο τῆς Ρώμης, τὸ ἐξαρχάτο τῆς Ραβέννας καὶ τὴν Πεντάπολη. Ἔτσι ἱδρύθηκε τὸ πρῶτο παπικὸ κράτος (754). Ὁ Καρλομάγνος ἀπάλλαξε τὸ κράτος αὐτὸ ἀπὸ τὴν ἀπειλὴ τῶν Λογγοβάρδων καὶ τοῦ παραχώρησε καινούργια ἐδάφη. Σὲ ἀντάλλαγμα ὁ πάπας Λέων Γ´ τὸν ἔστεψε βασιλιὰ τῆς Δύσης (Χριστούγεννα τοῦ 800), ἀναγνωρίζοντάς τον ὡς ἡγεμόνα καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ παπικοῦ κρατιδίου. Ἀλλὰ ἦταν δεδομένες οἱ θεοκρατικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Καρλομάγνου, ποὺ δικαιολογοῦσαν τὴ βασιλικὴ ἐξουσία μόνο σὲ σχέση καὶ ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ αὐθεντία.

Αὐτὲς οἱ ἀμοιβαῖες παραχωρήσεις δὲν σήμαιναν ὁπωσδήποτε καὶ τὴν ἐπίσημη ἐκκλησιαστικὴ ἀναγνώριση τῶν θεωρητικῶν καὶ πρακτικῶν καινοτομιῶν ποὺ εἶχαν εἰσαγάγει οἱ Φράγκοι στὸν χριστιανικὸ βίο. Ὁ ἴδιος ὁ πάπας Λέων Γ´, ποὺ ἔστεψε τὸν Καρλομάγνο, ἀρνήθηκε σθεναρὰ τὴν προσθήκη τοῦ Filioque στὸ Σύμβολο

τῆς Πίστεως. Εἶναι γνωστὸ ὅτι διέταξε νὰ χαραχθεῖ τὸ αὐθεντικὸ κείμενο σὲ ἀργυρὲς πλάκες ποὺ ἐντοιχίστηκαν στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Πέτρου, γιὰ νὰ φυλαχτεῖ ἀλώβητο ἀπὸ τὶς φραγκικὲς παραποιήσεις.

Μόνο ἀπὸ τὸ 1009 καὶ μετά, ὅταν οἱ Φράγκοι ἐξασφαλίζουν τὴν ἄνοδο καὶ διαδοχή τους στὸν παπικὸ θρόνο, ὑποτάσσεται ὁριστικὰ κάθε ἀντίσταση τῆς λατινικῆς ὀρθοδοξίας καὶ θεσμοποιοῦνται οἱ καινοτομίες ποὺ εἶχαν μελετημένα σχεδιαστεῖ στὴν αὐλὴ τοῦ Καρλομάγνου. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ὣς τὸ 1009 ἡ ἀντίσταση τῶν λατίνων Ρωμαίων στοὺς Φράγκους ἦταν πάντοτε σαφὴς καὶ ἀνυποχώρητη. Ἀντίθετα, ὅσο περισσότερο ἀποδυνάμωναν οἱ ἱστορικὲς συγκυρίες τὴν ἐκκλησία τῆς Ρώμης, τόσο σαφέστερες ἐμφανίζονταν οἱ ἀλλοιώσεις τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ φρονήματος καὶ ἤθους στὴν ἄλλοτε «πρωτόθρονη» αὐτὴ ἐπισκοπή.

Στὰ τέλη κιόλας τοῦ 9ου αἰώνα ἡ δυτικὴ χριστιανοσύνη εἶχε μᾶλλον καθολικὰ ἀποδεχθεῖ μιὰ σειρὰ ἀπὸ διαφοροποιήσεις ἐξωτερικῶν τύπων καὶ μορφῶν τῆς ἐκκλησιαστικῆς πρακτικῆς, ποὺ ἐπινοήθηκαν ἀπὸ τοὺς Φράγκους γιὰ νὰ κάνουν αἰσθητὴ στὴν εὐρύτερη λαϊκὴ ἀντίληψη τὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ, ἄρα καὶ τῆς Δυτικῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας, ὡς πρὸς τὴν ἑλληνικὴ Ἀνατολή. Ἡ ὑποχρεωτικὴ ἀγαμία τοῦ κλήρου, ἡ τέλεση τῆς Εὐχαριστίας μὲ ἄζυμο ἄρτο (ὅστια), ὁ ἀποκλεισμὸς τῶν λαϊκῶν ἀπὸ τὴν κοινωνία τοῦ ποτηρίου, ἡ κατάργηση τοῦ βαπτίσματος (κατάδυσης) καὶ ἡ ἀντικατάστασή του μὲ ραντισμό, ἡ κουρὰ τῶν κληρικῶν καὶ τὰ ξυρισμένα τους πρόσωπα, ἦταν μερικὲς ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἐξωτερικὲς διαφοροποιήσεις, ποὺ ξεχώριζαν ἔκδηλα στὴν πράξη τὴ δυτικὴ χριστιανοσύνη ἀπὸ τὴν πρωτοχριστιανικὴ παράδοση καὶ τὴν ἑλληνική της συνέχεια.

Ὅπως θὰ δοῦμε σὲ ἑπόμενες σελίδες, καμιὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἐξωτερικὲς διαφοροποιήσεις δὲν ἦταν τυχαία ἢ συμπτωματική. Ἐξέφραζαν ὅλες μιὰ βαθύτερη οὐσιαστικὴ ἀλλοίωση τῆς ἀντίληψης γιὰ τὴν Ἐκκλησία καὶ τὴν ἀλήθεια ποὺ εὐαγγελιζόταν, μιὰ ριζικὴ ἀλλαγὴ στὴ νοηματοδότηση τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς.

Ὅμως στὴ συνείδηση τῶν πολλῶν τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ἦταν μόνο ἐξωτερικὰ σημάδια τῆς προσπάθειας ἑνὸς καινούργιου κόσμου νὰ αὐτονομηθεῖ ἀπὸ τὴν πολιτισμικὴ κηδεμονία τῶν Ἑλλήνων (ἢ «Γραικῶν», ὅπως εἶχαν ἀρχίσει χλευαστικὰ νὰ τοὺς ἀποκαλοῦν), νὰ φτιάξει τὴ δική του παράδοση, νὰ ἀποδείξει τὴν πνευματική του ἐνηλικίωση καὶ αὐτονομία.

Ὅπως στὴν περίπτωση τῶν μειονεκτικῶν ἀτόμων, ἔτσι καὶ στὶς κοινωνίες αὐτὲς —ποὺ τὶς χώριζαν μόλις δύο ἢ τρεῖς αἰῶνες ἀπὸ τὴν κατάσταση τῆς ὀρδῆς— ἡ μειονεξία ἐκφραζόταν μὲ τὴν περιφρόνηση, τὸν χλευασμό, ἀλλὰ καὶ ἕνα βαθύτατο μίσος γιὰ τοὺς Ἕλληνες. (Μίσος ποὺ δὲν ἔπαψε νὰ ὑφέρπει ἐπὶ αἰῶνες καὶ μᾶλλον δὲν ἀποσβέσθηκε ποτὲ ἀπὸ τὸ συλλογικὸ ὑποσυνείδητο τῶν Εὐρωπαίων.) Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἀπὸ τὸν 9ο ὣς τὸν 13ο αἰώνα ἐμφανίστηκε στὴ Δύση τουλάχιστον μιὰ δεκάδα συγγραμμάτων μὲ τὸν κοινὸ τίτλο: *Contra errores Graecorum* — «Κατὰ τῶν πλανῶν τῶν Ἑλλήνων». Οἱ Ἕλληνες ἦταν οἱ ἀντίπαλοι· ὁ ἀνέφικτος γιὰ τοὺς Δυτικοὺς πολιτισμός τους ἔπρεπε νὰ ἀποδειχθεῖ πολιτισμὸς πλάνης.

Αὐτὴ τὴν ἀντιπαλότητα ἢ καὶ ἐχθρότητα πρὸς τοὺς Ἕλληνες δὲν ἄργησαν νὰ τὴν συμμεριστοῦν καὶ κάποιοι λατίνοι Ἐπίσκοποι τῆς Ρώμης. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ κιόλας ποὺ ἡ Νέα Ρώμη ἀναδείχθηκε πρωτεύουσα τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας καὶ μὲ τὸν 28ο κανόνα τῆς Τέταρτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου εἶχαν ἀναγνωριστεῖ στὸν ἐπισκοπικό της θρόνο ἴσα «πρεσβεῖα τιμῆς» μὲ τὸν Ρώμης, ἦταν συχνὰ ἔκδηλη αὐτὴ ἡ ἀντιπαλότητα. Οἱ πάπες ἄρχισαν νὰ διεκδικοῦν ὄχι ἁπλῶς ἕνα τιμητικὸ πρωτεῖο, ἀλλὰ μιὰ οὐσιαστικὴ πρωτοκαθεδρία μέσα στὴ σύνολη «κατὰ τὴν οἰκουμένην» Ἐκκλησία — τὴ δυνατότητα νὰ ἀναλαμβάνουν εὐθύνες ἢ νὰ παρεμβαίνουν ποιμαντορικὰ σὲ ἄλλες τοπικὲς ἐκκλησίες. Καὶ ὅσο τὰ κύματα τῆς βαρβαρικῆς πλημμυρίδας κατέκλυζαν τὴν Εὐρώπη καὶ ἀποδυνάμωναν τὴν ἐπιρροὴ τῆς ρωμαϊκῆς ἐκκλησίας, τόσο οἱ παπικὲς φιλοδοξίες ἐνισχύονταν.

Κατασκευάστηκε ὁ μύθος ὅτι ἱδρυτὴς καὶ πρῶτος ἐπίσκοπος τῆς ἐκκλησίας τῆς Ρώμης ἦταν ὁ ἀπόστολος Πέτρος. Καὶ ἀφοῦ ὁ Χριστὸς τοῦ εἶχε δώσει τὰ πρωτεῖα μεταξὺ τῶν ἀποστόλων, τὰ πρωτεῖα μεταβιβάζονται καὶ στοὺς διαδόχους του ἐπισκόπους — ὄχι ὅλων τῶν ἄλλων πόλεων ὅπου ἵδρυσε ἐκκλησίες ὁ Πέτρος, ἀλλὰ εἰδικὰ στοὺς ἐπισκόπους τῆς Ρώμης. Στὰ μέσα τοῦ 9ου αἰώνα χαλκεύτηκε στὴ Γαλλία μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ ἔντεχνες κατασκευὲς νόθων κειμένων ποὺ γνώρισε ποτὲ ἡ Ἱστορία: Οἱ περίφημες *Ψευδοϊσιδώρειες Διατάξεις* συμπληρωμένες μὲ τὴ λεγόμενη *Ψευδοκωνσταντίνεια Δωρεά* : Συλλογὴ παραποιημένων συνοδικῶν κανόνων ποὺ ἱεραρχοῦσαν τὴν ἱερωσύνη ὡς ἀνώτερη ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία καὶ ἀναγνώριζαν τὸν πάπα τῆς Ρώμης ὡς κορυφὴ τῆς ἱερωσύνης, ἄρα κεφαλὴ τῆς ὅλης οἰκουμένης (caput totius orbis). Σύμφωνα μὲ τὴν Ψευδοκωνσταντίνεια Δωρεά, ὁ Μέγας Κωνσταντίνος, ὅταν μετέθεσε τὸ κέντρο τῆς αὐτοκρατορίας στὴν ἑλληνικὴ Ἀνατολή, παραχώρησε στὸν πάπα τὴ διοίκηση τοῦ δυτικοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους, ἐξουσία αὐτοκρατορικὴ καὶ αὐτοκρατορικὰ διάσημα: πορφύρα, ἐρυθρὰ πέδιλα, σκῆπτρο, στέμμα, καὶ τὸ ἀνάκτορο τοῦ Λατερανοῦ.

Ὅλα αὐτὰ μοιάζουν σήμερα παιδαριώδη καὶ ἀφελή, εἶναι ὅμως γεγονότα ποὺ ἔπαιξαν ἀποφασιστικὸ ρόλο στὴ διαμόρφωση τῆς μεσαιωνικῆς καὶ νεώτερης Εὐρώπης. Πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι οἱ φιλοδοξίες τῶν παπῶν δὲν ἦταν μόνο ἀποκυήματα ἀτομικῶν βλέψεων κυριαρχίας. Ἦταν καὶ ἕνας τρόπος νὰ ἀμυνθοῦν καὶ ἀντιπαλαίψουν τὶς μονοκρατορικὲς ἀντιλήψεις τῶν φράγκων καὶ ἀργότερα τῶν τευτόνων αὐτοκρατόρων, ἀλλὰ καὶ νὰ ἐπιβληθοῦν στοὺς ἐπισκόπους τῶν ἐκχριστιανισμένων βαρβάρων ποὺ συχνὰ ἐμφάνιζαν τάσεις αὐτονομίας μιμούμενοι τοὺς φεουδάρχες τῆς ἐποχῆς.

Σίγουρα, ἡ ἵδρυση τοῦ παπικοῦ κράτους καὶ ἡ ἐμπλοκὴ καὶ τῶν παπῶν στοὺς ἀνταγωνισμοὺς καὶ στὶς διεκδικήσεις ἡγεμόνων καὶ φεουδαρχῶν τῆς ἐποχῆς, πρέπει νὰ συνέβαλε οὐσιαστικὰ στὴν ἀλλοίωση καὶ νόθευση τῆς ἐκκλησιαστικῆς τους συνείδησης. Μέσα

σὲ ἕνα περιβάλλον ὅπου κυρίαρχος ἦταν ὁ νόμος τῆς ἐπιβολῆς τοῦ ἰσχυροτέρου, πολὺ δύσκολα μποροῦσε νὰ πραγματωθεῖ ἀπὸ τοὺς ποιμένες τῆς Ἐκκλησίας τὸ ὑπόδειγμα τῆς «κένωσης» τοῦ Χριστοῦ, ἡ παντοδύναμη ἐλευθερία τῆς αὐτοπαραίτησης ἀπὸ κάθε κοσμικὴ ἰσχὺ καὶ ἐξουσία. Οὔτε καὶ οἱ ἕλληνες πατριάρχες τῆς Ἀνατολῆς εἶχαν δώσει πολλὰ τέτοια δείγματα «χριστομιμήτου ταπεινώσεως», ὅμως ἡ διαφορὰ τῶν παπῶν ἦταν ὅτι προχώρησαν στὴ θεσμοποίηση τῶν κοσμικῶν τους ἐπιδιώξεων. Οἱ ἐξουσιαστικὲς φιλοδοξίες δὲν ἔμειναν, ὅπως στὴν Ἀνατολή, στὸ ἐπίπεδο τῆς περιστατικῆς παρεκτροπῆς ἢ τοῦ προσωπικοῦ ἁμαρτήματος, ἀλλὰ κατοχυρώθηκαν θεωρητικὰ στὴ Δύση καὶ ἔγιναν θεσμός, νομικὸ-κανονικὸ καθεστὼς τῆς ρωμαϊκῆς ἐκκλησίας.

Πρῶτος ὁ πάπας **Νικόλαος Α´** (858-867) πρόβαλε τὶς Ψευδοϊσιδώρειες Διατάξεις ὡς νομικὸ κώδικα ὑποχρεωτικὸν γιὰ ὅλη τὴν Ἐκκλησία. Προσπάθησε νὰ ἐπιβάλει τὴν παπικὴ ἐξουσία σὲ ὅλες τὶς ἐπισκοπὲς τῆς Δύσης, ἀλλὰ καὶ στοὺς κοσμικοὺς ἡγεμόνες. Παρενέβαινε στὰ ἐσωτερικὰ τῶν ἡγεμονιῶν ἐπισείοντας ὡς ὅπλο τὸν ἀφορισμὸ ὅσων ἀμφισβητοῦσαν τὴν πρὸς τοῦτο δικαιοδοσία του. Διακήρυττε ὅτι καὶ ὁ ἴδιος ὁ αὐτοκράτορας δέχεται ὡς «τιμάριον» (φέουδο) τὴν ἐξουσία ἀπὸ τὸν διάδοχο τοῦ ἀποστόλου Πέτρου, πάπα τῆς Ρώμης, γι' αὐτὸ καὶ μόνο ἡ χρίση καὶ στέψη ἀπὸ τὸν πάπα δίνει ἐγκυρότητα στὸ αὐτοκρατορικὸ ἀξίωμα. Ἔτσι ὁ Νικόλαος συγκέντρωσε στὸ πρόσωπό του τὴν ἀνώτατη ἐκκλησιαστική, ἀλλὰ καὶ πολιτικὴ ἐξουσία — ἤ, ὅπως ἔλεγαν οἱ σύγχρονοί του, θεωροῦσε τὸν ἑαυτό του αὐτοκράτορα ὅλου τοῦ κόσμου (: Nicolaus totius mundi imperatorem se fecit).

Οἱ κοσμοκρατορικὲς φιλοδοξίες τοῦ Νικολάου Α´ τὸν ὁδήγησαν σὲ ἀντικανονικὲς ἐπεμβάσεις καὶ στὸν χῶρο ἐκκλησιαστικῶν ἐπαρχιῶν τῆς Ἀνατολῆς (συγκεκριμένα στὴν ἐκκλησία τῆς Βουλγαρίας), ὅπως καὶ στὴν ἀπαίτηση νὰ ἀναγνωριστεῖ ὡς ἀνώτατος ρυθμιστὴς κανονικῶν ἐκκρεμοτήτων ποὺ δημιουργήθηκαν τότε στὴν Κωνσταντινούπολη (μὲ ἀφορμὴ τὴ χειροτονία τοῦ πατριάρχη

Φωτίου). Ἡ Κωνσταντινούπολη ἀντέδρασε, ἡ σύγκρουση παλαιᾶς καὶ νέας Ρώμης πῆρε τὴ μορφὴ ὀξύτατης ρήξης μὲ ἀμοιβαίους ἀφορισμούς, καὶ κατέληξε στὸ λεγόμενο *Πρῶτο Σχίσμα* μεταξὺ ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς χριστιανοσύνης (867).

Στὴν πρώτη αὐτὴ ρήξη ἡ ἑλληνικὴ Ἀνατολὴ ἐπικεντρώνει τὴν κριτική της στὶς ἐξουσιαστικὲς ἀπαιτήσεις τῶν παπῶν, ποὺ ὑπονομεύουν τὴν ἐκκλησιαστικὴ καθολικότητα κάθε τοπικῆς ἐνορίας καὶ ἐπισκοπῆς. Ἐπισημαίνονται καὶ κάποιες ἀκόμα καινοτομίες τῆς δυτικῆς ἐκκλησίας, ἀλλὰ χωρὶς νὰ ἀποδίδεται σὲ αὐτὲς κεντρική σημασία.

Διακόσια περίπου χρόνια ἀργότερα, ὅταν οἱ Φράγκοι ἔχουν πιὰ ἐξασφαλίσει τὸν ἀπόλυτο ἔλεγχο τοῦ παπικοῦ θρόνου, ἀρχίζουν νὰ ἀπαιτοῦν τὴν ἐπιβολὴ τῶν καινοτομιῶν τους —καὶ εἰδικὰ τὴν προσθήκη τοῦ Filioque στὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως— ὡς κανόνα καὶ προϋπόθεση ἐκκλησιαστικῆς ὀρθοδοξίας. Ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως **Μιχαὴλ Κηρουλάριος** (1043-1059) κάνει μιὰ ἔσχατη προσπάθεια νὰ περισώσει ἀπὸ τὶς φραγκικὲς αὐθαιρεσίες τὰ ὑπολείμματα τῶν ἑλληνικῶν ἐπισκοπῶν τῆς Νότιας Ἰταλίας. Τοὺς ἀπευθύνει ἐπιστολὴ ποὺ καταγγέλλει τὶς παπικὲς καινοτομίες καὶ κάνει ἔκκληση γιὰ πιστότητα στὴν ἀποστολικὴ καὶ συνοδικὴ ἐκκλησιαστικὴ παράδοση. Ἀλλὰ ἡ ἐπιστολὴ τοῦ πατριάρχη Μιχαὴλ δὲν κατορθώνει, παρὰ νὰ προκαλέσει τὴ βίαιη ἀντίδραση τοῦ πάπα Λέοντα Θ΄, ποὺ στέλνει ἐπίσημη ἀντιπροσωπεία στὴν Κωνσταντινούπολη μὲ ἐπικεφαλῆς τὸν καρδινάλιο Οὐμβέρτο. Στὶς 16 Ἰουλίου τοῦ 1054 ὁ Οὐμβέρτος θὰ καταθέσει στὴν Ἁγία Τράπεζα τοῦ ναοῦ τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας ἀφορισμὸ ὁλόκληρης τῆς ἀνατολικῆς χριστιανοσύνης. Ἔτσι ἔπαιρνε καὶ ἐπίσημη μορφὴ ἡ ἀπόσχιση τῶν Δυτικῶν ἀπὸ τὸν κορμὸ τῆς Μιᾶς Ἁγίας Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας, ἡ ρήξη τους μὲ τὴν παράδοση καὶ τὸν πολιτισμὸ ποὺ εἶχε σαρκώσει ἱστορικὰ τὴ φανέρωση τοῦ «εὐαγγελίου» τῆς Ἐκκλησίας.

Ἀπὸ κεῖ καὶ πέρα δὲν ὑπάρχει πιὰ ἐμπόδιο ἢ ἀναστολὴ στὴν ἀλλοτρίωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος στὴ Δύση. Ἡ δυναμικὴ τῶν μεταμορφώσεων τῆς ζωῆς, στὴν ὁποία καλοῦσε ἡ ἐμπειρία καὶ μαρτυρία τῆς εὐχαριστιακῆς σύναξης, μετασκευάζεται σὲ ἐξουσιαστικὴ ἰδεολογία, σὲ κοσμικὴ auctoritas, ποὺ ἀπαιτεῖ ὑποταγὴ τῆς σκέψης καὶ τῆς συνείδησης στὸν θεσμικό της φορέα, τὴν παπικὴ ἐκκλησία.

Εἴκοσι μόλις χρόνια μετὰ τὸ Σχίσμα, ὁ πάπας Γρηγόριος Ζ' (1073-1085) διατυπώνει στὸν περίφημο Dictatus τὶς ἀπαιτήσεις ὁλοκληρωτικῆς ἐξουσίας τοῦ παπικοῦ θρόνου: «Ὁ πάπας εἶναι ὁ ἀπόλυτος κύριος τῆς παγκόσμιας ἐκκλησίας. Διορίζει καὶ καθαιρεῖ ἐπισκόπους καὶ μητροπολίτες. Μόνον αὐτὸς μπορεῖ νὰ συγκαλέσει οἰκουμενικὴ σύνοδο. Οἱ ἀντιπρόσωποί του (legati) εἶναι ἀνώτεροι ἀπὸ τοὺς ἐπισκόπους. Εἶναι ὁ κύριος τοῦ κόσμου. Ἡ τιάρα του φέρει τὰ αὐτοκρατορικὰ διάσημα. Οἱ πρίγκιπες ὀφείλουν νὰ τοῦ φιλοῦν τὰ πόδια. Ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ καθαιρεῖ τοὺς αὐτοκράτορες καὶ νὰ ἀποδεσμεύει τοὺς ὑπηκόους τους ἀπὸ τὸν ὅρκο ὑποταγῆς. Τὰ κοσμικὰ ἀξιώματα πηγάζουν ἀπὸ τὸ δικό του ἀξίωμα, ὅπως ἡ σελήνη δέχεται τὸ φῶς της ἀπὸ τὸν ἥλιο. Ἀπολαμβάνει τῆς εἰδικῆς προστασίας τοῦ ἁγίου Πέτρου, τοῦ ὁποίου οἱ ἀρετὲς ἐξασφαλίζουν τὴν ἁγιοποίηση σὲ κάθε πάπα. Ἡ ρωμαϊκὴ ἐκκλησία δὲν σφάλλει ποτέ, οὔτε καὶ πρόκειται ποτὲ νὰ σφάλει»[4].

Οἱ θεωρητικὲς αὐτὲς προδιαγραφὲς γίνονται καὶ στόχοι ἢ ἄξονες τῆς πολιτικῆς τῶν παπῶν. Ἄλλος κατορθώνει περισσότερο καὶ ἄλλος λιγότερο τὴν ἐπίτευξή τους, ἀλλὰ τὸ κορύφωμα τῶν ἐπιτευγμάτων ἀνήκει ὁπωσδήποτε στὸν **Ἰννοκέντιο Γ'** (1198-

4. K. Heussi -E. Peter, *Précis d' Histoire de l' Eglise*, Neuchatel (Delachaux et Niestlé) 1967 §47,2 — August Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg (Herder) [5]1975, σελ. 181 — R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Penguin Books) 1976, σελ. 102 — H.-X. Arquilliere, *Grégoire VII - Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris (Vrin) 1934.

1216). Εἶναι αὐτὸς ποὺ κατορθώνει νὰ κάνει πραγματικότητα τὸ ὅραμα ὅλων τῶν παπῶν γιὰ κοσμοκρατορία:

Ἀποκατέστησε τὴν παπικὴ ἐξουσία στὴ Ρώμη, ὅπου ἡ λατινικὴ ἀριστοκρατία εἶχε πετύχει μὲ σκληροὺς ἀγῶνες τὸν περιορισμό της. Ἐπανέκτησε τὴν ἐπικυριαρχία τῆς Νότιας Ἰταλίας. Ἀφόρισε τὸν αὐτοκράτορα τῆς Γερμανίας Ὄθωνα Δ´ καὶ ἐπέβαλε στοὺς γερμανοὺς ἡγεμόνες νὰ δεχθοῦν τὴ στέψη τοῦ Φρειδερίκου Β´ ποὺ ἦταν ἀφοσιωμένος στὸν παπικὸ θρόνο. Ὑποχρέωσε τὸν βασιλιὰ τῆς Ἀγγλίας Ἰωάννη τὸν Ἀκτήμονα νὰ ἀναθέσει τὸ κράτος του στὸν Θεὸ καὶ στὸν πάπα, προκειμένου νὰ τοῦ ξαναδοθεῖ ὡς παπικὸ τιμάριο ἔναντι ἐτήσιου φόρου. Τὴν ἴδια τακτικὴ ὑποχρεώθηκε νὰ ἀκολουθήσει καὶ ὁ βασιλιὰς τῆς Πορτογαλίας Σάγκος Α´, ὅπως καὶ ὁ βασιλιὰς τῆς Ἀραγονίας (Ἰσπανίας) Πέτρος Β´. Ἡ Οὑγγαρία ἦταν ἤδη φόρου ὑποτελὴς στὸν πάπα ἀπὸ τὸν 10ο αἰώνα. Τέλος, μὲ τὴν Τέταρτη Σταυροφορία, ὁ Ἰννοκέντιος ἐπεξέτεινε τὴν κυριαρχία του καὶ στὴ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία τῆς ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς φτάνοντας στὸ ἀπόγειο τῶν κοσμοκρατορικῶν του φιλοδοξιῶν[5].

5. Συμπερασματικὲς συμμαρτυρίες στὶς βασικὲς θέσεις αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου:

Herbert BUTTERFIELD: «Ἀπὸ τότε κιόλας ποὺ ἡ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία περιέκλεινε ὁλόκληρη τὴ Μεσόγειο, ὑπῆρχε ἔνταση ἀνάμεσα στὴν Ἀνατολὴ καὶ στὴ Δύση —ἔνταση ποὺ δυνάμωσε πολὺ ὅταν ἱδρύθηκε καὶ δεύτερη πρωτεύουσα τῆς Αὐτοκρατορίας καὶ οἱ ἀνατολικὲς ἐπιδράσεις μπόρεσαν νὰ συγκεντρωθοῦν καὶ νὰ ἐστιαστοῦν στὴν Κωνσταντινούπολη. Στὴν περίοδο ποὺ ἀκολούθησε —στὴν ἐποχὴ τῶν βαρβαρικῶν ἐπιδρομῶν— οἱ διαφορὲς τονίστηκαν ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ Κωνσταντινούπολη ἀντιστεκόταν στὶς ἐπιθέσεις καὶ ἐξασφάλιζε τὴ συνέχεια τοῦ κλασικοῦ πολιτισμοῦ, ἐνῶ ἡ Δύση καταστράφηκε σὲ τέτοιο βαθμό, ὥστε νὰ χρειαστεῖ ἀργότερα νὰ ἀφιερώσει ὁλόκληρους αἰῶνες στὴν ἀνάκτηση καὶ στὴν καινούργια ἀφομοίωσή του — ξαναμαζεύοντας τὰ θραύσματά του καὶ ἐνσωματώνοντάς τα στὴ δική της ἰδιόμορφη ἄποψη γιὰ τὴ ζωή. Τὸ ἐκκλησιαστικὸ σχίσμα τοῦ Μεσαίωνα ἀνάμεσα στὴ Ρώμη καὶ στὸ Βυζάντιο (σὲ μιὰ ἐποχὴ ὅπου οἱ θρησκευτικὲς διαφορὲς διαπότιζαν, ὅπως φαίνεται, ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς σκέψης) ὑπογράμμισε τὶς ἀντιθέσεις μεταξὺ τοῦ λατινικοῦ καὶ τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτι-

σμοῦ καὶ τοὺς ὁδήγησε νὰ ἀκολουθήσουν ἀποκλίνουσες κατευθύνσεις στὴν παραπέρα ἀνάπτυξή τους: λ.χ. στὴ Δύση οἱ προστριβὲς ἀνάμεσα στὴν ἐκκλησία καὶ στὸ κράτος στάθηκαν ἕνα ἐκπληκτικὸ ἐρέθισμα γιὰ τὴν κοινωνικὴ πρόοδο καὶ τὴν ἄνοδο τῆς πολιτικῆς σκέψης. Ἔτσι ἡ Δύση ἀναπτυσσόταν ἀνεξάρτητα ἀλλά, μολονότι διέθετε ἴσως περισσότερο δυναμισμό, συνέχισε γιὰ ἕνα μεγάλο διάστημα νὰ μένει καθυστερημένη. Ἀκόμα καὶ τὸν 15ο αἰώνα —δηλαδὴ στὴν περίοδο τῆς ἀκμῆς τῆς Ἀναγέννησης— οἱ Ἰταλοὶ ἦταν ἕτοιμοι νὰ κάθονται στὰ πόδια ἐξόριστων δασκάλων ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη καὶ νὰ τοὺς ὑποδέχονται, ὅπως δὲν πάει πολὺς καιρὸς ποὺ ὑποδέχονταν ἀνθρώπους σὰν τὸν Ἀϊνστάιν στὴν Ἀγγλία ἢ τὴν Ἀμερική. Τώρα ὅμως πιὰ οἱ βυζαντινοὶ ἐπισκέπτες ἐκδήλωναν τὸν θαυμασμό τους γιὰ τὶς τεχνολογικὲς προόδους τῆς Δύσης». (*The Origin of Modern Science 1300-1800*, London 1980 - ἑλλην. μτφρ.: *Ἡ καταγωγὴ τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης*, Μορφ. Ἵδρ. Ἐθν. Τραπ., Ἀθήνα 1983, σελ. 174).

J. B. Bury: «Ὑπάρχει μιὰ θεμελιακὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ἀνατολικὴ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία καὶ στὰ δυτικὰ εὐρωπαϊκὰ κράτη τοῦ μεσαίωνα. Οἱ εὔπορες τάξεις στὴ Δύση ἦταν κατὰ κανόνα ἀγράμματες, μὲ ἐξαίρεση τοὺς ἐκκλησιαστικούς. Στὶς εὔπορες τάξεις τοῦ βυζαντινοῦ κόσμου ἡ μόρφωση ἦταν ὁ κανόνας, καὶ μόρφωση σήμαινε ὄχι μονάχα ἀνάγνωση, γραφὴ καὶ ἀριθμητική, ἀλλὰ καὶ μελέτη τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς γραμματικῆς καὶ ἀνάγνωση τῶν κλασικῶν συγγραφέων. Οἱ παλιὲς παραδόσεις τῆς ἑλληνικῆς παιδείας δὲν πέθαναν ποτέ. Σὰν ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς διαφορᾶς, τὸ διανοητικὸ ἐπίπεδο στὴ Δύση, ὅπου ἡ μάθηση ἦταν ἀπασχόληση μιᾶς ἰδιαίτερης τάξης, καὶ στὴν Ἀνατολή, ὅπου κάθε ἀγόρι καὶ κορίτσι ποὺ οἱ γονεῖς του εἶχαν τὴ δυνατότητα νὰ πληρώσουν μορφωνόταν, ἦταν τελείως διαφορετικό. Ἡ βυζαντινὴ κοινωνία εἶχε ἐκτιμήσει τὰ πλεονεκτήματα τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς ἐκπαίδευσης, καθὼς καὶ τῆς συστηματοποίησης ... Ἀλλοιώσαμε αὐθαίρετα τὸ σωστὸ ὄνομα, ποὺ εἶναι ἁπλὰ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία, προσθέτοντας τὸν προσδιορισμὸ Ἀνατολική. Αὐτὴ ἡ προσθήκη, ἂν καὶ δὲν στηρίζεται σὲ καμιὰ ἐπίσημη βάση, χρησιμεύει σὰν στοιχεῖο διάκρισης τῆς αὐτοκρατορίας αὐτῆς, ἀπὸ ἐκείνη ποὺ ἵδρυσε ὁ Κάρολος ὁ Μέγας καὶ ποὺ διατηρήθηκε μέχρι τὶς ἀρχὲς τοῦ δέκατου ἔνατου αἰώνα. Αὐτὴ ἡ τελευταία δὲν εἶχε ἰσχυρὰ ἐπιχειρήματα γιὰ νὰ διεκδικήσει τὸ ὄνομα. Ὁ Κάρολος καὶ ἐκεῖνοι ποὺ τὸν διαδέχτηκαν δὲν ἦταν νόμιμοι κληρονόμοι τοῦ Αὐγούστου, τοῦ Κωνσταντίνου, τοῦ Ἰουστινιανοῦ καὶ τῶν Ἰσαύρων, καὶ αὐτὸ τὸ παραδέχονταν σιωπηρὰ μὲ τὶς προσπάθειές τους νὰ ἀποσπάσουν τὴν ἀναγνώριση τοῦ αὐτοκρατορικοῦ τους τίτλου ἀπὸ ἀδιαφιλονίκητα νόμιμους αὐτοκράτορες τῆς Κωνσταντινούπολης ... Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐπίμονη διατήρηση τοῦ ρωμαϊκοῦ ὀνόματος στὴν Ἀνατολή, οἱ ὑπήκοοι τῆς Δυτικῆς Αὐτοκρατορίας δὲν ὀνομάστηκαν ποτὲ Ρωμαῖοι, οὔτε καὶ ἀπόκτησαν κοινὸ στὸ σύνολό τους ὄνομα». (*The*

Cambridge Medieval History, Vol. IV, Cambridge U. P. 1966 - ἑλλην. μτφρ.: *'Η 'Ιστορία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας*, 'Αθήνα, «Μέλισσα», 1979, Εἰσαγωγή).

Michel ROUCHE: «Οἱ Ρωμαῖοι κάτοικοι τῆς Γαλατίας θεωροῦσαν τὰ γερμανικὰ φύλα (Βησιγότθους, Βουργουνδοὺς ἢ Φράγκους) ἕνα συρφετὸ βαρβάρων καὶ σκλάβων, ποὺ μοναδική τους ὑποχρέωση θὰ ἦταν νὰ ὑποταχθοῦν στὴ Νέα Ρώμη, τὴν Κωνσταντινούπολη. Τὸ ἴδιο καὶ ὁ Γρηγόριος τῆς Τουρώνης (Grégoire de Tours, 538-594), ποὺ στὴν *'Εκκλησιαστικὴ 'Ιστορία τῶν Φράγκων* ἐπίτηδες ἐπιφυλάσσει τὸν ὅρο δημοκρατία μόνο γιὰ τὴ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία τῆς 'Ανατολῆς. 'Η δημοκρατία, ἡ res publica, ἔννοια ποὺ προϋποθέτει μιὰ κάποια ἀφαιρετικὴ ἱκανότητα σκέψης, δὲν μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ἀπὸ τοὺς Βαρβάρους. Δὲν ὑπάρχει κράτος βαρβαρικό, ἀφοῦ ἡ βαρβαρότητα, ἔννοια ὑποκειμενικὴ ποὺ δὲν καλύπτει ὁπωσδήποτε μόνο τοὺς Γερμανούς, ἀλλὰ καὶ τοὺς Κέλτες τῆς Βρεττάνης καὶ τοὺς ἀλλοτριωμένους Ρωμαίους τῆς Γαλατίας, εἶναι στίφη στρατιωτῶν ποὺ θηριώνονται μὲ τὴν παραμικρὴ βρισιὰ καὶ δὲν γνωρίζουν παρὰ συναισθήματα βίας. Εἶναι ἄνθρωποι ὠμῆς σκαιότητας, ποὺ εὔκολα γίνονται τύφλα στὸ μεθύσι, ἀφοῦ τρῶνε καὶ πίνουν τέτοιες ποσότητες μέχρι ν' ἀρχίσουν νὰ ξερνᾶνε, καὶ λεηλατοῦν τὰ πάντα ἀφήνοντας γύρω τους μόνο ἄδεια γῆ. Στὶς φυλὲς αὐτὲς ἡ ἐξουσία ἔχει καταγωγὴ μαγική, θεία καὶ στὴν πραγματικότητα πολεμική. 'Ασκεῖται ἀπὸ τὸν βασιλιά, ἐκλεγμένο πολεμικὸ ἀρχηγό, ἀπὸ συμφώνου μὲ τοὺς ἐλεύθερους πολεμιστές. 'Ασταθέστατο ἀμάγαλμα ἑνὸς Heer-König ἀναγκασμένου νὰ νικάει γιὰ νὰ διατηρήσει τὴν αὐθεντία του, καὶ τῶν πολεμιστῶν ποὺ τοῦ εἶναι πιστοὶ μόνο ἂν εἶναι ὁ πιὸ δυνατός. Συγκροτοῦν αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ ὀνομάσουμε: καινούργιο τύπο «κράτους», εἶδος στρατιωτικῆς κοινότητας χωρὶς μόνιμη κατοικία καὶ δίχως σταθερὴ διάρκεια. Τὸ συνεκτικὸ στοιχεῖο αὐτῆς τῆς ὀργάνωσης δὲν εἶναι, ὅπως στὴ Ρώμη, ἡ ἰδέα τοῦ δημόσιου συμφέροντος καὶ τοῦ κοινοῦ καλοῦ, ἀλλὰ κυρίως ἡ συσπείρωση ἰδιωτικῶν συμφερόντων σὲ ἕνα προσωρινὸ συνεταιρισμό, ποὺ αὐτόματα συγκροτεῖται μὲ τὴ νίκη». (*Histoire de la vie privée*, I: De l' Empire romain à l' an mil, Paris, Editions du Seuil, 1985, σελ. 405-406).

Georges DUBY: «'Η Δύση τὸ ἔτος 1000. Σὲ σύγκριση μὲ τὸ Βυζάντιο, σὲ σύγκριση μὲ τὴν Κορδούη, ἕνας κόσμος ἀγροῖκος, ἀπέραντα φτωχός, ἀπέραντα στερημένος. Ἕνας ἄγριος κόσμος ποὺ τὸν περισφίγγει ἡ πείνα ... Τρῶνε χόρτα, ρίζες, εὐκαιριακὲς τροφὲς ποὺ τὶς ξεριζώνουν στὸ δάσος ἢ στὶς ὄχθες τῶν ποταμῶν ... Ὅταν ὑπερβολικὲς βροχοπτώσεις πλημμυρίζουν τὴ γῆ καὶ καταστρέφουν τὴ φθινοπωρινὴ σπορά, ὅταν οἱ καταιγίδες ἔρχονται νὰ ἀκυρώσουν ἢ νὰ χαλάσουν τὸ θερισμό, τότε ἀρχίζουν οἱ λιμοί, οἱ θανατηφόρες στερήσεις, ποὺ ὅλοι οἱ χρονικογράφοι τῆς ἐποχῆς τὶς περιγράφουν ὄχι χωρὶς κάποια ἀφηγηματικὴ εὐχαρίστηση. 'Οἱ ἄνθρωποι κυνηγοῦσαν ὁ ἕνας τὸν ἄλλο γιὰ νὰ φαγωθοῦν μεταξύ τους καὶ

πολλοὶ στραγγάλιζαν συνανθρώπους τους γιὰ νὰ τραφοῦν μὲ ἀνθρώπινο κρέας, ὅπως οἱ λύκοι'. ... Νὰ χορταίνεις τὴν πείνα σου στὴ διάρκεια ὁλόκληρης τῆς χρονιᾶς, ἔμοιαζε σπάνιο προνόμιο, μόνο γιὰ μερικοὺς εὐγενεῖς, μερικοὺς ἱερεῖς, κάποιους μοναχούς. Ὅλοι ἦταν σκλάβοι τῆς πείνας ... Ὁ 11ος αἰώνας, γιὰ τὶς φυλὲς τῆς δυτικῆς Εὐρώπης, ἦταν ἡ στιγμὴ μιᾶς ἀργῆς ἐξόδου ἀπὸ τὴ βαρβαρότητα. Ἀπαλλάσσονται σιγὰ-σιγὰ ἀπὸ τοὺς λιμούς, μπαίνουν ἡ μιὰ φυλὴ μετὰ τὴν ἄλλη στὴν Ἱστορία, σὲ ἕνα ρυθμὸ προόδου. Ἀφύπνιση, πρώτη παιδικὴ ἡλικία ... Ὅμως στὴν ὕπαιθρο ὑπάρχει μιὰ μόνιμη ἀναρχία. Καμιὰ ἐξουσία δὲν εἶναι ἱκανὴ νὰ ἐξουδετερώσει τὶς ὀρέξεις τῶν ὁπλισμένων ἀνδρῶν. Ἐφοδιασμένοι μὲ ὅπλα ἀποτελεσματικά, ἄτρωτα, οἱ νεαροὶ ἥρωες λεηλατοῦν, βιάζουν καὶ καῖνε μόνο γιὰ τὴν ἡδονὴ τῆς καταστροφῆς. Ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ, παρὰ τὰ ἀναθέματα καὶ τοὺς ἀφορισμούς, δὲν κατορθώνει νὰ κυριαρχήσει στὴ γῆ. Δὲν βασιλεύει οὔτε καὶ στὸν οὐράνιο κόσμο. Στὰ πόδια τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ, ὁ ἅγιος Μιχαὴλ καὶ ὁ δαίμονας συγκρούονται, ὅπως οἱ πρόμαχοι σὲ διαμάχη ἱπποτῶν ... Ὁλόκληρος ὁ χριστιανισμὸς τοῦ 11ου αἰώνα εἶναι πηγαῖα μανιχαϊκός. Αὐτοὶ ποὺ καταδιώκουν τοὺς αἱρετικοὺς καὶ τοὺς ὁδηγοῦν στὸν δήμιο γιὰ νὰ ἀφανίσει ἡ φωτιὰ τὰ σπέρματα τῆς διαφθορᾶς ποὺ διαδίδουν, αὐτοὶ οἱ ἴδιοι παριστάνουν στὶς εἰκόνες τους τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ σὰν μιὰ πολιορκημένη ἀκρόπολη, ὅπου οἱ οὐράνιες δυνάμεις ἀποκρούουν διαρκῶς τὴν ἔφοδο τῶν δυνάμεων τοῦ κακοῦ ... Ὅλοι μὲ ὅπλα, θωρακισμένοι, κι ὅμως ἡ Δύση τοῦ 11ου αἰώνα ζεῖ μέσα στὸ φόβο ... Κάποιες ρωμανικὲς νωπογραφίες παριστάνουν ἕναν Χριστὸ θηριώδη νὰ κρατάει ἀνάμεσα στὰ σφιγμένα του δόντια τὸ μαχαίρι τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς νίκης». (*Adolescence de la Chrétienté Occidentale* 980-1140, Genève, Editions Skira, 1967, σελ. 7, 8, 73, 85).

3. Ο ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΣ ΟΡΙΖΟΝΤΑΣ

Ἡ ἱστορικὴ ἐξέλιξη τοῦ χριστιανισμοῦ στὴ Δύση, ἡ ἀπροκάλυπτη ἐκκοσμίκευση τῆς ρωμαϊκῆς ἐκκλησίας, δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα περιστασιακῶν μόνο συνθηκῶν. Δὲν εἶναι οὔτε καὶ τυχαία συσσώρευση σφαλμάτων τῶν ἐκκλησιαστικῶν ποιμένων καὶ τῶν κοσμικῶν ἡγεμόνων. Ἡ ἱστορικὴ πορεία τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ ἀντανακλᾶ μιὰ πολὺ βαθύτερη καὶ οὐσιαστικὴ ἀλλοτρίωση. Μιὰ καίρια διαφοροποίηση ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία τῶν πρωτοχριστιανικῶν κοινοτήτων καὶ ἀπὸ τὴ μεταγενέστερη ἔκφραση αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας στὶς οἰκουμενικὲς Συνόδους τῶν ὀκτὼ πρώτων αἰώνων.

Ὅταν τὸ 1354 ὁ Δημήτριος Κυδώνης μετέφραζε στὰ ἑλληνικὰ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη, αὐτὴ ἡ διαφοροποίηση εἶχε ἔκδηλα συντελεστεῖ καὶ ἐπίσημα διατυπωθεῖ σὲ κείμενα συνοδικῶν ἢ παπικῶν ἀποφάσεων καὶ θεολογικῶν συγγραφῶν. Οἱ ἀντίπαλοι τοῦ Κυδώνη —κυρίως ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ὁ Νεῖλος Καβάσιλας— εἶχαν διαγνώσει καὶ καταγγείλει τὴν ἀλλοτρίωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀλήθειας καὶ συνείδησης στὴ Δύση. Τὸ ἴδιο καὶ προγενέστερες ἐκκλησιαστικὲς προσωπικότητες, ὅπως ὁ Μέγας Φώτιος, ὁ Νικόλαος Μυστικός, ὁ Σέργιος Κωνσταντινουπόλεως, ὁ Μιχαὴλ Κηρουλάριος. Ἀλλὰ σὲ κάθε ἐποχή, μόνη ἡ καταγγελία τῆς ἀλλοτρίωσης δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ μεταπείσει τοὺς ὑποστηρικτές της, ἂν δὲν ὑπάρχουν τὰ κριτήρια διάκρισης καὶ ἡ ὡριμότητα ἐπίγνωσης τῶν συνεπειῶν τῆς ἀλλοτρίωσης.

Ἴσως κατεξοχὴν στὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ, Ἀρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης, εἶναι ἐναργέστερη ἡ ἐπίγνωση ὅτι στὴν περίπτωση τῶν καινοτομιῶν τῆς δυτικῆς ἐκκλησίας δὲν ἔχουμε ἁπλῶς μιὰ καινούργια «αἵρεση» τοῦ χριστιανισμοῦ — παρανόηση καὶ παρα-

ποίηση τῶν διατυπώσεων τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας ἢ καὶ παραφθορά της. Ἀλλὰ ἔχουμε μιὰ ριζικὴ ἀλλοτρίωση τοῦ ἴδιου τοῦ πυρήνα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀλήθειας, ἕναν διαφορετικὸ «χριστιανισμὸ» στοὺς ἀντίποδες τοῦ εὐαγγελικοῦ *τρόπου* ζωῆς καὶ σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου.

Οἱ καινοτομίες τῆς Δύσης συγκλίνουν καὶ συνοψίζονται σὲ ἕνα γεγονός, ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ τὸ ὀνομάσουμε: «θρησκειοποίηση» τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ χριστιανισμὸς ἐμφανίστηκε μέσα στὴν Ἱστορία ὄχι σὰν μιὰ καινούργια θρησκεία, ἀλλὰ εὐαγγελιζόμενος ἕναν καινούργιο *τρόπο ὑπάρξεως*. Τρόπο νὰ μεταθέτει ὁ ἄνθρωπος τὴν ὕπαρξή του ἀπὸ τὴ θνητὴ βιολογικὴ ἀτομικότητα στὴν προσωπικὴ *σχέση*, νὰ ὑπάρχει ὡς σχέση ἀγάπης καὶ κοινωνίας τῆς ζωῆς μὲ τὰ «μέλη» ἑνὸς «σώματος» ποὺ εἶναι ἡ Ἐκκλησία.

Αὐτὴ ἡ ἀλλαγὴ τοῦ *τρόπου τῆς ὑπάρξεως*, ἡ προτεραιότητα τῆς Ἐκκλησίας ὡς σώματος ὅπου κοινωνεῖται ἡ ζωὴ καὶ ἡ ὕπαρξη, αὐτὴ εἶναι ποὺ χάνεται στὴ Δύση, καὶ ὁ χριστιανισμὸς μετασκευάζεται σὲ ἀτομικὴ «θρησκεία». Δηλαδή, σὲ ἰδεολογία ἀτομικῶν πεποιθήσεων, σὲ ἠθικὴ ἀτομικῶν ἀξιομισθιῶν καὶ σὲ θεσμοποιημένη ὀργάνωση ἀντικειμενικοῦ ἐλέγχου τῶν πεποιθήσεων καὶ τῆς ἠθικῆς τῶν ἀτόμων.

Εἶναι μιὰ ἀλλοτρίωση τοῦ χριστιανικοῦ «εὐαγγελίου» μὲ τέτοια εὐρύτητα πρακτικῶν συνεπειῶν, ποὺ καμιὰ προγενέστερη ἀποσπασματικὴ αἵρεση δὲν γνώρισε ποτὲ μέσα στὴν Ἱστορία. Καμιὰ προγενέστερη αἵρεση δὲν ἄλλαξε τόσο ριζικὰ τὸν *τρόπο* τοῦ χριστιανικοῦ βίου, δὲν δημιούργησε πολιτισμὸ μὲ ἀντεστραμμένους τοὺς ὅρους τοῦ χριστιανικοῦ εὐαγγελίου. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐκδοχὴ τῆς ὕπαρξης καὶ τῆς ἀλήθειας εἶχε προηγηθεῖ ὡς ριζοσπαστικὴ τομὴ μέσα στὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία, εἰσάγοντας ἕναν καινούργιο *τρόπο* βίου καὶ συνακόλουθα ἕναν χιλιόχρονο πολιτισμὸ (τῆς Νέας Ρώμης ἢ τοῦ ἑλληνικοῦ χριστιανισμοῦ). Ἡ θρησκευτικὴ ἀλλοτρίωση αὐτῆς τῆς ἐκδοχῆς ἀντέστρεψε τόσο τὶς εὐαγγελικὲς ὅσο καὶ τὶς ἑλληνικὲς προϋποθέσεις νοηματοδότησης τοῦ

ἀνθρώπινου βίου, μὲ ἀποτέλεσμα ἕναν διαφορετικὸ πολιτισμὸ — αὐτὸν ποὺ διαρκεῖ ὥς σήμερα μὲ κυριαρχικὲς πιὰ διαστάσεις παγκοσμιότητας.

Τὸ «εὐαγγέλιο» —εὐφρόσυνο ἄγγελμα— ποὺ κόμιζε ἡ χριστιανικὴ Ἐκκλησία μέσα στὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία, ἀναφερόταν στὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ νικήσει τὸν θάνατο, νὰ ὑπάρξει ἐλεύθερος ἀπὸ τοὺς περιορισμοὺς τῆς θνητῆς του φύσης.

Αὐτὸ τὸ ἄγγελμα ἦταν μιὰ «ἀποκάλυψη». Ὄχι μὲ τὸ νόημα μιᾶς ἀναπόδεικτα «ὑπερφυσικῆς» πληροφόρησης γιὰ τὴν ὕπαρξη Θεοῦ καὶ ὑπεραισθητοῦ κόσμου. Ἀλλὰ μὲ τὸ νόημα μιᾶς ἐμπειρικῆς μαρτυρίας ποὺ «ἀποκαλύπτει» τὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ νικήσει τὸν θάνατο.

Ἡ ἐμπειρικὴ μαρτυρία πιστοποιεῖ τὴν αἰσθητὴ ψηλάφηση ἑνὸς ἱστορικοῦ γεγονότος: Σὲ συγκεκριμένες γεωγραφικὲς καὶ χρονικὲς συντεταγμένες, ἕνα ἱστορικὸ πρόσωπο, ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐνσάρκωσε αὐτὴ τὴν ἀποκαλυπτικὴ ὑπαρκτικὴ δυνατότητα: νὰ ὑπάρξει ὁ ἄνθρωπος μὲ τὸν *τρόπο* τῆς ἄκτιστης «φύσης» τοῦ Θεοῦ.

Ἡ χριστιανικὴ Ἐκκλησία δὲν καλεῖ τοὺς ἀνθρώπους νὰ δεχθοῦν ἁπλῶς μὲ τὴ νόηση, ὡς a priori «ἀρχὴ» ἢ «ἀξίωμα», ὅτι ὁ Χριστὸς ἦταν τόσο ἄνθρωπος ὅσο καὶ Θεός. Δὲν ζητάει «πίστη» μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀτομικῆς νοητικῆς ὑποταγῆς σὲ ἕνα «ὑπερφυσικὸ» δεδομένο. Καταθέτει τὴ μαρτυρία τῆς ἐμπειρίας τῶν πρώτων «αὐτοπτῶν μαρτύρων» τῆς «ἐπιφανείας» τοῦ Θεοῦ στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, καὶ καλεῖ τοὺς ἀνθρώπους νὰ μετάσχουν ἐμπειρικὰ σὲ ἕναν *τρόπο ὑπάρξεως* ποὺ ἐπαληθεύει τὴ μαρτυρία τῶν «αὐτοπτῶν μαρτύρων»[1].

1. «Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς· καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν· ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν»: *1 Ἰωάν.* 1, 1-4.

Τὸ ἄγγελμα ποὺ εὐαγγελίζονται οἱ αὐτόπτες μάρτυρες καὶ τὸ διαιωνίζει ἡ Ἐκκλησία, προσφέρεται μὲ τὶς ἔννοιες τῆς ἀνθρώπινης γλώσσας ὡς «κήρυγμα» — ἡ ἐμπειρία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος δὲν εἶναι ἕνας ἄλογος ἢ ἀνορθόλογος μυστικισμός. Τὸ κήρυγμα τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ λογικὴ ἐξαγγελία καὶ διασάφηση τῆς ἐμπειρίας της, ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ νὰ μετάσχει κανεὶς σὲ αὐτὴ τὴν ἐμπειρία. Ἀλλὰ ἡ γνώση τῆς λογικῆς ἐξαγγελίας δὲν μπορεῖ νὰ ὑποκαταστήσει τὴν ἀμεσότητα τῆς ἐμπειρίας, τὴ βιωματικὴ γεύση καὶ βεβαιότητα. Αὐτὴ εἶναι ἡ βάση τοῦ *ἀποφατισμοῦ* ποὺ προϋποτίθεται γιὰ τὴν προσέγγιση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κηρύγματος. Ἀποφατισμὸς εἶναι ἡ ἄρνηση νὰ ἐξαντλήσουμε τὴν ἀλήθεια στὴ διατύπωσή της, ἄρνηση νὰ ταυτίσουμε τὴ γνώση τῆς ἀλήθειας μὲ μόνη τὴν κατανόηση τῆς λογικῆς της ἐξαγγελίας.

Τὸ κήρυγμα τῆς Ἐκκλησίας ἀναφέρει στὴν ἱστορικὴ παρουσία τοῦ Χριστοῦ τὴν ἀποκάλυψη τῆς *προσωπικῆς* ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν *προσωπικῶν* δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπου.

Οἱ θρησκευτικὲς μυθολογίες προσωποποιοῦσαν συχνὰ τὸ θεῖο μὲ ἀφελὴ φαντασιώδη ἐπινοήματα, δίχως ἀξιώσεις ἑρμηνείας τοῦ γεγονότος τῆς ὕπαρξης καὶ τῆς αἰτιώδους ἀρχῆς του. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ φιλοσοφικὴ ἀναζήτηση μιᾶς τέτοιας ἑρμηνείας ἦταν ἀδύνατο νὰ συμβιβαστεῖ μὲ τὸ παράλογο τῶν ἀνθρωποπαθῶν προσωποποιήσεων τοῦ θείου. Σταματοῦσε πάντοτε στὴν ἀφηρημένη ἔννοια ἑνὸς ὑπαρκτικὰ ἀπροσδιόριστου «ἀνώτατου ὄντος», μιᾶς λογικὰ ἀναγκαίας «πρώτης αἰτίας» τοῦ κόσμου, ἑνὸς ἀκίνητου «πρώτου κινοῦντος». Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ θεωρητικὴ σύλληψη ἔμενε γιὰ τὸν ἄνθρωπο τόσο ἐμπειρικὰ ἀπροσπέλαστη ὅσο καὶ τὸ φαντασιῶδες μυθολόγημα.

Ἡ ἀρχαιοελληνικὴ εἰδικὰ φιλοσοφία εἶχε ἀναπτύξει τὴν πιὸ συστηματικὰ ἀρθρωμένη θεολογία. Μιὰ θεολογία πειθαρχημένη στὶς ἀπαιτήσεις καὶ δυνατότητες τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς — ἡ λογικὴ ἀπαίτηση προηγεῖτο καὶ καθόριζε ὡς ἀδήριτη ἀναγκαιότη-

τα τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ τὸ γεγονὸς τῆς ὕπαρξής του παρέμενε ἀποκλειστικὰ μιὰ θεωρητικὴ ὑπόθεση. Ἂν καὶ ἐμπειρικὰ ἀπρόσιτος ὁ Θεός, ὀφείλει νὰ ὑπάρχει, γιατὶ ἡ λογικὴ ἀπαιτεῖ μιὰ πρώτη αἰτία τῶν ὑπαρκτῶν. Συλλαμβάνουμε νοητικὰ αὐτὴ τὴν πρώτη αἰτία ὄχι ὡς συγκεκριμένη ὕπαρξη, ἀλλὰ ὡς ἀφηρημένη «οὐσία», δηλαδὴ ὡς σύνολο ἰδιωμάτων ποὺ ὀφείλει νὰ ἔχει ἡ πρώτη αἰτία τῶν ὄντων γιὰ νὰ εἶναι πράγματι «θεία».

Ὀφείλει λοιπὸν αὐτὸ τὸ ἀνώτατο Ὂν ποὺ τὸ ὀνομάζουμε Θεό, νὰ εἶναι «κατὰ τὸν λόγον τῆς οὐσίας» του ἄναρχο, ἀθάνατο, ἄπειρο, παντοδύναμο, πάνσοφο, ἄυλο, ἀπαθές, καθαρὸς νοῦς. Βέβαια, μιὰ τέτοια ἐκδοχὴ χωρίζει ἀγεφύρωτα τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν πραγματικότητα τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Θεὸς ὀφείλει νὰ εἶναι δημιουργὸς (ἴσως καὶ συντηρητὴς) τοῦ κόσμου, ἀλλὰ κανένα λογικὸ ἐπινόημα δὲν μπορεῖ νὰ ἑρμηνεύσει, πῶς ἀπὸ τὸ ἄυλο καὶ ἄπειρο προκύπτει τὸ ὑλικὸ καὶ πεπερασμένο, ἀπὸ τὸ ἀθάνατο καὶ ἄφθαρτο τὸ θνητὸ καὶ φθαρτό. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη ἄφηνε πάντα ὀντολογικὰ ἀνερμήνευτη τὴν ὕλη: Τὴν ἀναγνώριζε ὡς ἀΐδια (πάντοτε ὑπαρκτὴ — ἕναν δεύτερο πόλο αὐθυπαρξίας ἀντίστοιχο μὲ τὴ θεότητα), ἢ κατέφευγε στὴν ἀλογία τοῦ «ὑπερφυσικοῦ» καὶ τοῦ «θαύματος» γιὰ νὰ αἰτιολογήσει τὴ δημιουργία της ἀπὸ τὸν Θεό.

Τὸ κήρυγμα τῆς Ἐκκλησίας ἀναφέρει στὸ ἱστορικὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ *τρόπου* τῆς θείας ὕπαρξης. Δὲν παύει νὰ παραμένει ἄγνωστος καὶ ἀπρόσιτος κατὰ τὴν «οὐσία» του ὁ Θεός. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἀπρόσιτη καὶ «ἀνεννόητη» οὐσία ἀποκαλύπτεται μὲ τὸν Χριστὸ νὰ ὑπάρχει μὲ τὸν *τρόπο* τῆς *προσωπικῆς* ὕπαρξης, ὅπως καὶ ὁ ἄνθρωπος. Ἡ ἄκτιστη «φύση» τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κτιστὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου ἔχουν κοινὸ τὸν *τρόπο τῆς ὑπάρξεως* κι αὐτὸς ὁ *τρόπος* εἶναι ἡ πραγματικότητα τοῦ *προσώπου*.

Πρόσωπο σημαίνει μιὰ ὕπαρξη μὲ αὐτοσυνειδησία καὶ λόγο, μὲ δυνατότητα ἀναφορᾶς καὶ σχέσης, ὕπαρξη μὲ ἐνεργούμενη *ἑτερό-*

τητα ὡς πρὸς τὴν ἴδια τὴν οὐσία ἢ φύση της. Ἔτσι, ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη εἶναι προσωπική, ἐπειδὴ συγκεφαλαιώνει ὅλα τὰ γνωρίσματα (ἰδιώματα) τῆς κοινῆς σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους φύσης, ἐνῶ ταυτόχρονα «ὑποστασιάζει» (κάνει ὑπαρκτὴ πραγματικότητα) αὐτὰ τὰ κοινὰ ἰδιώματα μὲ τρόπο μοναδικό, ἀνόμοιο, ἀνεπανάληπτο. Ἡ ἀνθρώπινη φύση (ὁ ἄνθρωπος καθόλου) ἔχει τὴν ἱκανότητα τοῦ λόγου, τῆς κρίσης, τῆς φαντασίας, τῆς βούλησης, τῆς «ποίησης», τοῦ ἔρωτα. Ὅμως ὁ κάθε συγκεκριμένος ἄνθρωπος ἐκφράζεται, κρίνει, φαντάζεται, θέλει, δημιουργεῖ, ἀγαπάει, μὲ τρόπο μιᾶς ἀπόλυτης ὑπαρκτικῆς ἑτερότητας ὡς πρὸς κάθε ἄλλον ἄνθρωπο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι *ἐνεργεῖ* τὴν ὕπαρξή του μὲ τὶς κοινὲς *ἐνέργειες* (λειτουργίες-δυνατότητες) τῆς κοινῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἐνῶ ταυτόχρονα *ἐξ-ίσταται* ὑπαρκτικά, βγαίνει ἔξω ἀπὸ τὸ καθολικὸ καὶ γενικό, ὑπάρχει ἐλεύθερος ἀπὸ τοὺς προκαθορισμοὺς τῆς φυσικῆς ὁμοείδειας. Καὶ αὐτὴ ἡ ὑπαρκτικὴ ἔκ-σταση ἀποκαλύπτεται πάντοτε στὸ γεγονὸς τῶν διαπροσωπικῶν *σχέσεων*, συνδέεται μὲ τὴν *ἀναφορικότητα* τῆς ὕπαρξης τοῦ ἀνθρώπου.

Στὴν ἱστορικὴ παρουσία τοῦ Χριστοῦ ἡ Ἐκκλησία πιστοποιεῖ ἐμπειρικὰ μιὰν ἀνάλογη (mutatis mutandis) προσωπικὴ ἔκ-σταση τοῦ Θεοῦ, τὴν ὑπαρκτική του ἐλευθερία ἀπὸ τὴν ἄκτιστη φύση του. Μιλᾶμε καταχρηστικὰ γιὰ «φύση» ἢ «οὐσία» τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ εἶναι ἀδύνατο στὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία νὰ ἐπαληθεύσει τὴ νοητικὴ σύλληψη τοῦ «ἀκτίστου». Ψηλαφοῦμε ὡστόσο ἐμπειρικὰ τὸν προσωπικὸ *τρόπο ὑπάρξεως* αὐτῆς τῆς ἄκτιστης «φύσης», τὴν προσωπικὴ ἔκ-σταση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ «φύση» του, τὴ δυνατότητά του νὰ ἐνεργεῖ τὴν προσωπική του ὑπόσταση καὶ μὲ τὸν τρόπο τῶν κτιστῶν ἐνεργειῶν τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Ἐλεύθερος ἀπὸ κάθε προκαθορισμὸ οὐσίας ἢ φύσης ὁ Θεός, ὑποστασιάζει στὸ Πρόσωπό Του (στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ) ὄχι μόνο τὸ δικό του Εἶναι (τὴν ἄκτιστη οὐσία ἢ φύση), ἀλλὰ καὶ τὸ κτιστὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ ὑποστασιάζοντας ταυτόχρονα τὶς δύο φύσεις σὲ μιὰ προσωπικὴ ὑπόσταση, διασώζει τὰ φυσικὰ ἰδιώματα τῆς κάθε

μιᾶς, χωρὶς νὰ ὑποτάσσεται σὲ καμιὰ ἀναγκαιότητα ὑπαρκτικῆς πραγματοποίησης αὐτῶν τῶν ἰδιωμάτων. Γι' αὐτὸ καὶ μπορεῖ νὰ «καταστέλλει» ἢ νὰ «κενώνει» τὴ «δόξα» τῆς Θεότητάς Του — «σύμμορφος γενόμενος τῷ σώματι τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν»—, ὅπως μπορεῖ νὰ ἀναιρεῖ καὶ τὴ βαρύτητα τῆς ὑλικῆς του ἀνθρωπότητας, ὅταν βαδίζει πάνω στὰ νερὰ τῆς λίμνης Γεννησαρέτ. Ἂν τὸ Πρόσωπο εἶναι αὐτὸ ποὺ ὑποστασιάζει τὸ Εἶναι, τότε καμιὰ ἀναγκαιότητα φύσεως ἢ οὐσίας (θείας ἢ ἀνθρώπινης) δὲν προηγεῖται γιὰ νὰ περιορίσει τὴν ὑπαρκτικὴ φανέρωση τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας. Τότε ὁ ἄκτιστος Θεὸς μπορεῖ νὰ ὑπάρξει καὶ μὲ τὸν *τρόπο* τοῦ κτιστοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ ὁ κτιστὸς ἄνθρωπος (στὸ μέτρο ποὺ ἐλευθερώνονται οἱ *προσωπικὲς* ὑπαρκτικές του δυνατότητες ἀπὸ τὶς ἀναγκαιότητες τῆς φύσης του) μπορεῖ νὰ ὑπάρξει μὲ τὸν *τρόπο* τοῦ ἄκτιστου Θεοῦ. Νὰ νικήσει τὸν θάνατο.

Τὸ «εὐ-αγγέλιο» τῆς Ἐκκλησίας θεμελιώνεται σὲ αὐτὴ τὴν πρωταρχικὴ ἀποκάλυψη: Ὅτι ἀρχὴ καὶ ἀφετηρία τοῦ ὑπαρκτοῦ, τοῦ ἴδιου τοῦ γεγονότος τῆς ὕπαρξης, δὲν εἶναι ἡ φυσική, λογικὴ ἢ ὅποια ἄλλη ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ μόνο ἡ προσωπικὴ ἐλευθερία.

Στὴν ἱστορικὴ παρουσία τοῦ Χριστοῦ ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία γνωρίζει τὴν προσωπικὴ ὑπόσταση τοῦ Θεοῦ ὄχι ὡς «φυσικὴ» (ἢ «ὑπερφυσικὴ») ἀτομικὴ αὐτοτέλεια, ἀλλὰ ὡς ὑπαρκτικὴ ἀναφορὰ σὲ μιὰ δεύτερη θεία προσωπικὴ ὑπόσταση. Ὁ Χριστὸς εἶναι ὁ *Υἱὸς* καὶ *Λόγος* τοῦ Θεοῦ *Πατρὸς* — δὲν ὑπάρχει γιὰ τὸν ἑαυτό του, δὲν διεκδικεῖ ὑπαρκτικὴ αὐτονομία, ἡ ὕπαρξή του εἶναι μαρτυρία καὶ φανέρωση τοῦ προσώπου τοῦ Πατρός. Καὶ αὐτὴ ἡ ὑπαρκτικὴ μαρτυρία τοῦ προσώπου τοῦ Λόγου γίνεται προσιτὴ στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία χάρη στὴν παρέμβαση μιᾶς τρίτης προσωπικῆς ὑπόστασης: τοῦ *Πνεύματος* τοῦ Θεοῦ, τοῦ *Παρακλήτου*. Τὸ Πνεῦμα ἐνεργεῖ τὴ μαρτυρία τοῦ Λόγου ὄχι ὡς ἁπλὴ πληροφορία περὶ τοῦ Θεοῦ Πατρός, ἀλλὰ ὡς ζωοποιὸ δυνατότητα, ἀνοιχτὴ

σὲ κάθε προσωπικὴ ὕπαρξη ποὺ θὰ δεχθεῖ τὴν *υἱοθεσία*: θὰ δεχθεῖ νὰ πραγματοποιήσει μὲ τὸν Θεὸ τὴν ἴδια σχέση ζωῆς ποὺ ἔχει ὁ Υἱὸς μὲ τὸν Πατέρα.

Φανερώνοντας ὁ Χριστὸς τὸν ἑαυτό του ὡς τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ ἀποκαλύπτει ὅτι ὁ *Πατὴρ* εἶναι τὸ ὄνομα ποὺ ἐκφράζει μὲ τὸν πληρέστερο τρόπο τὴν ὑπόσταση τοῦ Θεοῦ, αὐτὸ ποὺ πραγματικὰ *εἶναι* ὁ Θεός: Εἶναι γεννήτορας καὶ ζωοποιὸς ἀρχή, ἡ ἀφετηριακὴ δυνατότητα μιᾶς σχέσης ἀγάπης ποὺ *ὑποστασιάζει* (κάνει ὑπόσταση) τὸ εἶναι. Ἀφετηριακὴ δυνατότητα τῆς ὕπαρξης, πηγὴ καὶ αἰτία τοῦ *εἶναι*, δὲν εἶναι γιὰ τὴν Ἐκκλησία μιὰ καταρχὴν Οὐσία ποὺ ἐν συνεχεία ὑπάρχει μὲ τρόπο προσωπικό. Ἀλλὰ εἶναι καταρχὴν ἕνα Πρόσωπο, ποὺ ἀπόλυτα ἐλεύθερο ἀπὸ κάθε ἀναγκαιότητα καὶ προκαθορισμὸ οὐσίας ἢ φύσης, καὶ μόνο ἐπειδὴ ἀγαπᾶ, ὑποστασιάζει τὸ Εἶναι του, τὴν Οὐσία του, γεννώντας ἀϊδίως τὸν Υἱὸ καὶ ἐκπορεύοντας τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιο.

Τὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ Πατρὸς προηγεῖται καὶ καθορίζει τὴν Οὐσία του, δὲν προκαθορίζεται ἀπὸ αὐτήν. Ποὺ σημαίνει, ὅτι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ὑποχρεωμένος ἀπὸ τὴν Οὐσία του νὰ εἶναι Θεός, δὲν εἶναι ὑποταγμένος στὴν ἀναγκαιότητα τῆς ὕπαρξής του. Ὁ Θεὸς ὑπάρχει, ἐπειδὴ εἶναι ὁ *Πατήρ*: αὐτὸς ποὺ βεβαιώνει ἐλεύθερα τὴ θέλησή του νὰ ὑπάρχει, γεννώντας τὸν Υἱὸ καὶ ἐκπορεύοντας τὸ Πνεῦμα. Ὑπάρχει, ἐπειδὴ ἀγαπάει, καὶ ἡ ἀγάπη εἶναι μόνο γεγονὸς ἐλευθερίας. Ἐλεύθερα καὶ ἀπὸ ἀγάπη ὁ Πατὴρ («ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς») ὑποστασιάζει τὸ Εἶναι του σὲ τριάδα Προσώπων, συνιστᾶ τὸν *λόγο-τρόπο* τῆς ὕπαρξής του ὡς κοινωνία προσωπικῆς ἐλευθερίας, κοινωνία ἀγάπης. Ἡ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας δίνει ἕνα καὶ μοναδικὸ ὁρισμὸ τοῦ Θεοῦ: ὅτι «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστί», ὅτι αὐτὸ ποὺ *εἶναι* ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἀγάπη, ὅτι ὁ Θεὸς *εἶναι* ὡς ἀγάπη, ὅτι ὁ *τρόπος* μὲ τὸν ὁποῖο *εἶναι* ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἀγάπη.

Ἔτσι τὸ «εὐ-αγγέλιο» τῆς Ἐκκλησίας —τὸ καινούργιο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία ἄγγελμα ποὺ κομίζει— συνοψίζεται σὲ αὐτὴ

τὴ θεμελιώδη πρόταση-κλήση: Νὰ ὑπάρξει καὶ ὁ ἄνθρωπος μὲ τὸν *τρόπο* τοῦ Θεοῦ, τὸν τρόπο τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ κάθε ἀναγκαιότητα φθορᾶς καὶ θανάτου, τὸν τρόπο τῆς ἀγάπης, τοῦ ἔρωτα, τῆς αὐθυπέρβασης. Νὰ συσχηματισθεῖ μὲ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῶν θείων προσωπικῶν Ὑποστάσεων, νὰ πάψει νὰ ἀντλεῖ τὴν ὕπαρξη ἀπὸ τὴ φύση —τὴ βιολογικὴ καὶ ψυχολογική του ἀτομικότητα ποὺ εἶναι φθαρτὴ καὶ θνητή—, νὰ μεταθέσει τὴ δυνατότητα τῆς ὕπαρξης στὴν ἐλευθερία τῆς προσωπικῆς σχέσης, στὴ ζωὴ ὡς ἀγαπητικὴ κοινωνία.

Αὐτὴ ἡ πρόταση-κλήση δὲν εἶναι μιὰ ἠθικὴ ἁπλῶς προτροπή. Οἱ ἠθικὲς προτροπὲς καὶ οἱ ἀντίστοιχες ἠθικὲς προσπάθειες δὲν ἀρκοῦν γιὰ νὰ μεταβάλουν τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως τοῦ θνητοῦ ἀτόμου. Ὅσο κι ἂν ἀναπτύξει ὁ ἀτομικὸς ἄνθρωπος ἕνα τέλειο ἦθος φιλαλληλίας καὶ ἀνιδιοτέλειας, ὅσες ἀρετὲς κι ἂν ἀναπτύξει, δὲν θὰ πάψει νὰ εἶναι θνητὸς — «τὴν γὰρ φύσιν ἑαυτοῦ νικῆσαί τινα τῶν οὐκ ἐνδεχομένων ἐστί». Σίγουρα, ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι προικισμένη μὲ τὴ δυνατότητα τῆς *προσωπικῆς* ὕπαρξης, τὴ δυνατότητα τῆς ὑπαρκτικῆς ἔκ-στασης ἀπὸ τὴ φύση. Ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ δυνατότητα δὲν παύει νὰ δεσμεύεται στὰ ὅρια τοῦ κτιστοῦ, τοῦ ἐφήμερου καὶ θνητοῦ.

Ἡ Ἐκκλησία λέει ὅτι γιὰ νὰ ὑπάρξει ὁ ἄνθρωπος μὲ τὸν *τρόπο* τῶν θείων προσωπικῶν Ὑποστάσεων —νὰ ὑπάρχει *ἐπειδὴ* ἀγαπάει καὶ στὸ μέτρο ποὺ ἀγαπάει— πρέπει νὰ «ξαναγεννηθεῖ»: Καὶ δὲν εἶναι αὐτὴ μιὰ συμβολική, μυστικιστικὴ ἔκφραση, ἀλλὰ μιὰ ρεαλιστικὴ ὑπόμνηση τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο συνιστᾶται ἡ ζωή. Κάθε μορφὴ ζωῆς εἶναι μόνο «γέννηση», δῶρο καὶ χάρισμα, «μυστήριο» ἀπρόσιτο σὲ αἰτιώδεις προκαθορισμούς. Ὅπως μᾶς χαρίζεται ἡ βιολογικὴ ὕπαρξη καὶ ἡ ὑποκειμενικὴ ἑτερότητα, ἔτσι εἶναι χάρη-χάρισμα καὶ ἡ μετοχὴ στὴν ὄντως ζωὴ τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὸν θάνατο.

Τὸ εὐαγγέλιο τῆς Ἐκκλησίας ταυτίζει αὐτὴ τὴ χαρισματικὴ «μυστηριακὴ» ἀναγέννηση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἐγκεντρισμό του

στὸ «σῶμα» μιᾶς ἀγαπητικῆς κοινωνίας προσώπων: στὴν ἑνότητα ζωῆς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. «Σῶμα» σημαίνει ἀκριβῶς: ἕναν τρόπο ὑπάρξεως ὅπου τὰ «μέλη» κοινωνοῦν τὴ ζωή, ὑπάρχουν μόνο ἐπειδὴ μετέχουν στὴ ζωτικὴ ἑνότητα τοῦ ἑνιαίου σώματος. Δὲν εἶναι οὔτε ἡ φυσικὴ σύσταση ἑνὸς μέλους, οὔτε οἱ ἀρετές του ἢ οἱ ἐπιδόσεις του —τὰ ὅποια ἀτομικά του προσόντα— ποὺ τοῦ ἐξασφαλίζουν τὴν ὕπαρξη καὶ τὴ ζωή. Ἀλλὰ μόνο ἡ μετοχή του στὴν κοινωνία τῆς ζωῆς τοῦ ἑνιαίου σώματος.

Μὲ τὸ μυστήριο τοῦ *βαπτίσματος* ὁ ἄνθρωπος ἐγκεντρίζεται στὴν ἑνότητα ζωῆς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Μέσα στὸ νερὸ —ἀρχέγονη μήτρα καὶ προϋπόθεση τῆς ζωῆς— «θάβει» τὴν ὑπαρκτική του ἀτομικότητα καὶ «ἀνίσταται» ὡς προσωπικὴ ὕπαρξη κοινωνίας τῆς ζωῆς, εἰσάγεται στὸν ἐκκλησιαστικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως. Τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας τὸν προσλαμβάνει δίνοντάς του ὄνομα, μὲ τὸ ὁποῖο ἀναγνωρίζει τὴν ὑπαρκτική του ἑτερότητα· τὸν ἀναγνωρίζει τὸ σῶμα καὶ τὸν ἀγαπᾶ μὲ τὸν τρόπο τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἁγίων, τὸν τρόπο ποὺ μεταβάλλει τὴ ζωὴ σὲ κοινωνία.

Πυρήνας καὶ ἄξονας αὐτῆς τῆς κοινωνίας εἶναι τὸ δεῖπνο τῆς *Εὐχαριστίας*. Αὐτὸ τὸ δεῖπνο συγκροτεῖ-πραγματοποιεῖ καὶ φανερώνει τὴν Ἐκκλησία. Τὰ μέλη τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος κοινωνοῦν τὴ ζωὴ ὄχι συμβολικὰ ἢ ἠθικά, ἀλλὰ ὅπως ἔμπρακτα ἡ ἀνθρώπινη φύση πραγματοποιεῖ τὴ ζωή: προσλαμβάνοντας τροφὴ — τὰ βασικὰ εἴδη τῆς τροφῆς, ψωμὶ καὶ κρασί, ποὺ εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἡ συμπερίληψη τοῦ ἐτήσιου κύκλου καὶ μόχθου τῆς ἀνθρώπινης βιοτῆς. Ὅμως αὐτὴ ἡ πρόσληψη δὲν ὑπηρετεῖ πιὰ τὴν αὐτοσυντήρηση κάθε ἀτομικότητας, ἀλλὰ τὴν ὁμότροπη πρόσβαση στὴ ζωὴ τῶν μελῶν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, μιὰ διαπροσωπικὴ κοινωνία τῆς ζωῆς. Κοινωνία, ποὺ εἶναι ταυτόχρονα καὶ «ἀναφορὰ» τῆς ζωῆς στὸν Θεό, εἶναι Εὐχαριστία —μὲ τὸν τρόπο τῆς ὑπαρκτικῆς ἀναφορᾶς τοῦ Υἱοῦ στὸν Πατέρα— γιὰ τὴ ζωοποιὸ ἀγάπη του ποὺ ἀθανατίζει τὴν ὕπαρξη.

Ἔτσι τὸ ψωμὶ καὶ τὸ κρασὶ —ἡ προϋπόθεση τῆς ἐπίγειας ὕπαρξης τοῦ ἀνθρώπου— «κενωτικῶς, ἤγουν ἐρωτικῶς» κοινωνούμενα καὶ ἀναφερόμενα στὸν Πατέρα, εἶναι ἡ πραγμάτωση τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τοῦ Χριστοῦ —ἡ πραγμάτωση τῆς ὄντως ζωῆς τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν τρόπο ποὺ ἐνεργεῖται ἡ ὕπαρξη τοῦ κτιστοῦ— εἶναι δηλαδὴ ἡ ζωὴ τοῦ Χριστοῦ, τὸ σῶμα του καὶ τὸ αἷμα του.

Δὲν πρόκειται γιὰ μαγικὴ «μετουσίωση» τῆς ὕλης σὲ ὑπερφυσικὴ δύναμη, ἀφοῦ μιλᾶμε γιὰ ζωὴ ἐλεύθερη ἀπὸ προκαθορισμοὺς οὐσίας ἢ φύσης. Ἀλλὰ πρόκειται γιὰ πραγματικὴ σπερματικὴ-δυναμικὴ μεταβολὴ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, γιὰ ἐγκεντρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου στὴ σάρκα τοῦ Χριστοῦ, στὸν τρόπο τῆς θείας ὕπαρξης «ἐν σαρκὶ» ἐνεργουμένης. Αὐτὸς ὁ ἐγκεντρισμὸς προϋποθέτει ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ἀνθρώπου τὴν ἴδια χριστομίμητη παραίτηση ἀπὸ τὴν ἀπαίτηση ἀτομικῆς ὑπαρκτικῆς αὐτοτέλειας, τὴν ἴδια ἑτοιμότητα αὐτοπροσφορᾶς τῆς ὕπαρξης στὴν ἀγαπητικὴ κοινωνία τῶν «ὁμοτρόφων» ἀδελφῶν.

Ἡ Εὐχαριστία εἶναι ἡ διαρκὴς ἐπανάληψη τῆς *θυσίας* τοῦ Χριστοῦ. Ὁ Χριστὸς παραδίνεται στὸν σταυρὸ καὶ στὸν θάνατο, ὄχι γιὰ νὰ «ἐξαγοράσει» μὲ αὐτὸ τὸ ἀντίτιμο κάποια νομικὴ «ἐνοχὴ» τοῦ ἀνθρώπινου γένους, κατευνάζοντας τὴν «ὀργὴ» ἑνὸς σαδιστῆ Θεοῦ ποὺ ἀπαιτεῖ «ἱκανοποίηση» τῆς δικαιοσύνης του. Ἀλλὰ παραδίνεται στὸν θάνατο «κενούμενος» ἀπὸ κάθε ἀπαίτηση αὐθυπαρξίας, προσλαμβάνοντας καὶ κάνοντας δικό του τὸ γεγονὸς τῆς ὑπαρκτικῆς ἀποτυχίας τοῦ ἀνθρώπου: τὸν θάνατο — μὲ μανικὸ ἔρωτα ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἐγκαταλείψει στὴν ἀνυπαρξία τὸν ἐρώμενο. Καὶ αὐτὴ ἡ πρόσληψη τοῦ θανάτου εἶναι ἀναφορὰ καὶ ὑπακοὴ καὶ εὐχαριστία στὸν Πατέρα, ποὺ τὸ δικό του ζωοποιὸ θέλημα πραγματοποιεῖ μὲ τὴ θυσία του ὁ Υἱός. Ἔτσι ἡ σταυρωμένη σάρκα τοῦ Χριστοῦ γίνεται ζωὴ καὶ ἀνάσταση «πάσης σαρκός», ἀφοῦ μὲ αὐτὴν ἐνεργεῖται ὁ Τριαδικὸς ἔρως ποὺ ζωοποιεῖ τὸ κτιστό.

Μὲ αὐτὴ τὴ σταυρωμένη σάρκα τῆς ὑπακοῆς τοῦ Χριστοῦ συσχηματίζεται τὸ εὐχαριστιακὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας. Γιὰ ἕναν

τέτοιο συσχηματισμὸ δὲν προαπαιτοῦνται ἀτομικὲς ἀρετὲς καὶ ἀξιομισθίες, ἀλλὰ ἡ προσαγωγὴ τοῦ ἀτομικοῦ μας θανάτου, τῆς ὑπαρκτικῆς μας ἀποτυχίας καὶ ἁμαρτίας — προσαγωγή, ποὺ σημαίνει τὴν ἐγκατάλειψή μας στὴ μανικὴ ἀγάπη τοῦ Νυμφίου καὶ ἐραστῆ μας, τοῦ «ἀνιστῶντος τοὺς νεκρούς». Δὲν διεκδικοῦμε αὐτοζωὴ καὶ αὐθυπαρξία, ἀλλὰ μόνο προσφέρουμε ὡς εὐχαριστία τὸν τρόπο τῆς θνητῆς μας ἐπιβίωσης σὲ Αὐτὸν ποὺ ἀθανατίζει τὸ θνητό. Καὶ προσκομίζοντας τὸν θάνατο ποὺ μόνο αὐτὸς μᾶς ἀνήκει, προσφερόμαστε στὴν ἀνεμπόδιστη ἀπὸ φυσικὲς ἀπαιτήσεις ἐλευθερία τῆς προσωπικῆς σχέσης μὲ τοὺς ἀδελφούς, μεταθέτουμε τὴν ἐλπίδα καὶ δυνατότητα τῆς ζωῆς στὴν ἀγάπη ποὺ ἑνοποιεῖ τὸ ἐκκλησιαστικὸ σῶμα καὶ ζωοποιεῖ τὰ μέλη του.

Ἔτσι ἡ Εὐχαριστία εἶναι τὸ καθολικὸ γεγονὸς τῆς σωτηρίας μας, ἡ ὁλόκληρη ἀλήθεια καὶ πραγμάτωση τοῦ «εὐ-αγγελίου» τῆς Ἐκκλησίας. Κάθε τοπικὴ Εὐχαριστία, κάθε ἐπιμέρους δεῖπνο ἔμπρακτης «ἀνάμνησης» τῆς θυσίας τοῦ Χριστοῦ, εἶναι ἡ πραγματοποίηση καὶ φανέρωση τῆς *καθολικῆς* Ἐκκλησίας: τοῦ συνολικοῦ γεγονότος τῆς ἀνακαίνισης τοῦ κτιστοῦ, τῆς ζωοποίησης τοῦ θνητοῦ. Ἀλήθεια καὶ ὁλοκλήρωση τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ Εὐχαριστία, ἡ ἀλλαγὴ τοῦ *τρόπου* τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης. Κάθε θεσμικὴ μορφοποίηση, διοικητικὸ σχῆμα, ὀργανωτικὴ ἢ ἱδρυματικὴ δομὴ ποὺ αὐτονομεῖται ἀπὸ τὴν Εὐχαριστία, προδίδει τὴν ἐμμονή μας στὶς δυνατότητες τῆς φύσης, τὸν ἐγκλωβισμό μας (ἔστω «θρησκευτικὸ» ἐγκλωβισμὸ) στὴ φυσικὴ αὐτάρκεια, δηλαδὴ στὸν ἀνέλπιδο θάνατο.

Τὸ ἴδιο καὶ οἱ ἀτομικὲς ἀρετές, τὰ ἀτομικὰ ἠθικὰ κατορθώματα καὶ «καλὰ ἔργα». Εἶναι μόνο *ἄσκηση* στὴν αὐταπάρνηση καὶ αὐτοπροσφορά, δηλαδὴ μόνο προετοιμασία γιὰ τὸν σκοπὸ ἢ τὸ «τέλος» τῆς μετοχῆς στὸ εὐχαριστιακὸ σῶμα τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας. Ἂν ἀποσπασθοῦν καὶ αὐτονομηθοῦν ἀπὸ αὐτὸ τὸ «τέλος», δὲν εἶναι παρὰ *φυσικὰ* κατορθώματα, τρέφουν τὶς ψευδαισθήσεις αὐτάρκειας καὶ τὴν αὐτοϊκανοποίηση τῆς φύσης, μᾶς

ἐμποδίζουν νὰ παραιτηθοῦμε ἀπὸ τὴ φύση γιὰ νὰ παραδοθοῦμε στὴ Χάρη.

Ἡ μετοχὴ στὴν «εὐαγγελικὴ» ἐπαγγελία τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἀθανασίας ἐξαρτᾶται πρωταρχικὰ ἀπὸ τὸν ἐγκεντρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου στὴν εὐχαριστιακὴ κοινότητα, στὸν εὐχαριστιακὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως. Καὶ γιὰ τὴν κατανόηση αὐτοῦ τοῦ *τρόπου* λειτουργεῖ πάντοτε ὡς κανόνας καὶ μέτρο τὸ εὐαγγελικὸ παράδειγμα τοῦ Τελώνη καὶ τοῦ Φαρισαίου: Ὁ Φαρισαῖος εἶναι τὸ ὑπόδειγμα τοῦ «θρησκευτικοῦ» ἀνθρώπου, ποὺ ἐπιδιώκει ἀτομικὰ τὴ σωτηρία του, βασισμένος στὶς ἀτομικές του ἠθικὲς ἐπιδόσεις, στὰ ἀτομικά του ἐπιτεύγματα ἀρετῆς καὶ πιστότητας στὸν Νόμο: Νηστεύει δὶς τοῦ σαββάτου, ἀποδεκατοῖ πάντα ὅσα κτᾶται, δὲν εἶναι ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων — αὐτοδικαιώνεται ὡς ἠθικὴ μονάδα, παραμένοντας ὅμως θνητός, ἀποκλεισμένος ἀπὸ τὴ ζωὴ τῆς ἀγαπητικῆς αὐτοπαραίτησης καὶ κοινωνίας. Ἀντίθετα ὁ Τελώνης εἶναι τὸ ὑπόδειγμα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀνθρώπου: Ἀναγνωρίζει τὴν ἀποτυχία του σὲ κάθε ἀτομική του προσπάθεια γιὰ ἀρετὴ καὶ ἠθικὰ κατορθώματα, δὲν ἔχει νὰ ἐλπίσει σὲ τίποτε ἄλλο, παρὰ μόνο στὸ ἔλεος τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, στὴν ὁποία καὶ παραδίνεται ταπεινά. Δὲν λογαριάζει τὸν ἑαυτό του ἄξιο γιὰ σωτηρία, δὲν διαθέτει κανένα ἀντίτιμο γιὰ τὴν ἐξαγορά της. Ἂν ὑπάρχει περίπτωση νὰ σωθεῖ, θὰ εἶναι μόνο ἐπειδὴ ὁ Θεὸς τὸν ἀγαπάει δίχως μέτρα καὶ σταθμίσεις, γι᾽ αὐτὸ ἐγκαταλείπεται στὴ δική Του ἐρωτικὴ ἀγαθότητα. Καὶ ἔτσι γίνεται ὑπόδειγμα ποὺ μᾶς «προάγει» στὴν εὐχαριστιακὴ Βασιλεία.

Ἀνάλογα ὑποδείγματα ζωῆς συναντῶνται σὲ κάθε σελίδα τοῦ Εὐαγγελίου τῆς Ἐκκλησίας: Ὁ ληστής, ἡ πόρνη, ὁ ἄσωτος, αὐτοὶ οἱ κατεξοχὴν μὴ θρησκευτικοὶ τύποι ἀνθρώπου, προβάλλονται ὡς ὁδηγοὶ γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς ὄντως ζωῆς, στὸ μέτρο ποὺ ἐνσαρκώνουν τὴ μετά-νοια, τὴ ριζικὴ ἀλλαγὴ νοο-τροπίας, τὴν κατανόηση τῆς ζωῆς ὡς σχέσης καὶ τοῦ θανάτου ὡς ἀτομικῆς αὐτάρκειας.

4. Η ΓΕΝΕΣΗ ΤΗΣ ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΗΣ

Ἂν τὰ ὅσα προηγήθηκαν συνοψίζουν ἐπιγραμματικὰ τὸ «εὐ-αγγέλιο» τῆς Ἐκκλησίας —τὴν «Ὀρθοδοξία»: ὀρθὴ δόξα-ἐμπειρία τοῦ εὐχαριστιακοῦ σώματος—, τότε ἡ δυτικὴ χριστιανοσύνη ἀντιπροσωπεύει πραγματικὰ μέσα στὴν Ἱστορία τὴ ριζικὴ ἀνατροπὴ καὶ ἀντιστροφὴ τῶν ὅρων τοῦ χριστιανικοῦ εὐαγγελίου.

Βῆμα πρὸς βῆμα, σὲ κάθε ἐπιμέρους πρόταση καὶ διατύπωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, μπορεῖ νὰ ἀντιπαρατεθεῖ καὶ ἡ ἀντίστοιχη δυτικὴ καινοτομία, ἡ ἀπροκάλυπτη παραποίηση καὶ παραφθορὰ τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος.

Ἄξονας καὶ συγκεφαλαίωση τῶν ἀλλοιώσεων εἶναι ἡ «θρησκειοποίηση» τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος: Ἡ Δύση ἀπορρίπτει (ἢ δὲν κατανοεῖ) τὴν προτεραιότητα τῆς ἀλήθειας τοῦ *προσώπου*, ἐπιστρέφει στὴν ἀφηρημένη νοητικὴ σύλληψη τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπέρτατης Οὐσίας. Ἡ νοητικὴ σύλληψη εἶναι μιὰ πρόσβαση στὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ ἀποκλειστικὰ ἀτομική, ποὺ ἀξιολογεῖται καὶ μετριέται —ὅπως σὲ ὅλες τὶς θρησκεῖες— μὲ τὸ μέτρο τῆς ἀτομικῆς ὑποταγῆς στὸ διατυπωμένο «δόγμα» καὶ στὶς ἠθικὲς ἐπιταγὲς ποὺ συνάγονται λογικὰ ἀπὸ τὸ «δόγμα». Ἡ Ἐκκλησία εἶναι μόνο ἕνας μηχανισμὸς ἐλέγχου τῆς ἀτομικῆς πιστότητας στὸ δόγμα καὶ στὴν ἠθική, καὶ ἕνας μεσολαβητὴς ἀνάμεσα στὸν ἀτομικὸ ἄνθρωπο καὶ στὴν ἐμπειρικὰ ἀπρόσιτη θεία Οὐσία.

Ἡ ἀδυναμία τῆς Δύσης νὰ κατανοήσει τὴν προτεραιότητα τῆς ἀλήθειας τοῦ *προσώπου* (νὰ μετατεθεῖ ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς ἀτομικῆς νοητικῆς σύλληψης τοῦ Θεοῦ στὸ ἐπίπεδο τῆς προσωπικῆς μετοχῆς στὴν ἐμπειρία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος), ἐμφανίζε-

ται μὲ τὶς πρῶτες *μοναρχιανίζουσες* τάσεις στὴ ρωμαϊκὴ θεολογία (μὲ τοὺς πάπες Βίκτωρα, Ζεφυρίνο καὶ Κάλλιστο —τέλη τοῦ δεύτερου, ἀρχὲς τοῦ τρίτου αἰώνα— καὶ κυρίως μὲ τὸν Σαβέλλιο). Δέχονται τὸν Θεὸ ὡς *μοναρχία* (μονάδα), δίνοντας προτεραιότητα στὴν ἑνότητα τῆς μιᾶς θείας Οὐσίας καὶ ὑποβιβάζοντας τὰ Πρόσωπα σὲ «ἐσωτερικὲς σχέσεις» τῆς Οὐσίας. Ἔτσι ἀνάγουν τὴν αἰτιώδη ἀρχὴ τῆς ὕπαρξης καὶ τῆς ζωῆς ὄχι στὴν ἐλευθερία καὶ ἑτερότητα τοῦ προσώπου, ἀλλὰ στὴν ἀναγκαιότητα ποὺ ἐπιβάλλουν οἱ ὑπαρκτικὲς προδιαγραφὲς μιᾶς καταρχὴν δεδομένης οὐσίας.

Πάνω σὲ αὐτὴ τὴ βάση θὰ οἰκοδομήσει ὁ Αὐγουστίνος τὴ σύνολη θεολογική του διδασκαλία[1]. Καὶ μὲ τὸν Καρλομάγνο ἡ θεολογία τοῦ Αὐγουστίνου θὰ γίνει ἡ ἐπίσημη διδασκαλία τῆς δυτικῆς ἐκκλησίας, ὁ Αὐγουστίνος θὰ ἀναδειχθεῖ στὴ Δύση «maximus post apostolos ecclesiarum instructor», μήτρα καὶ θεμέλιο κάθε θεολογικοῦ ρεύματος[2]. Ἰδιαίτερα ὁ σχολαστικισμὸς θὰ βασιστεῖ στὸν Αὐγουστίνο γιὰ νὰ μεταβάλει τὴ θεολογία σὲ αὐστηρὸ ἰδεολογικὸ σύστημα.

Ἡ προτεραιότητα τῆς οὐσίας σημαίνει ἀμέσως προτεραιότητα τῆς νοητικῆς σύλληψης, ἄρα τῆς ἀτομικῆς διάνοιας καὶ ὄχι τῆς ἐμπειρίας[3]. Ὁ Θεὸς γνωρίζεται ὄχι καταρχὴν ὡς προσωπικὴ παρέμβαση μέσα στὴν Ἱστορία, ἀποκαλυπτικὴ τοῦ *τρόπου* τῆς θείας ὑπάρξεως, ὄχι ὡς ἐμπειρία προσωπικῆς μετοχῆς σὲ αὐτὸν

1. Βλ. Etienne Gilson, *Introduction à l' étude de Saint Augustin*, Paris (Vrin) ⁴1969, σελ. 71 καὶ 275. — M.-D. Chenu, *Introduction à l' étude de Saint Thomas d' Aquin*, Paris (Vrin) ³1974, σελ. 48. — Etienne Gilson, *Le thomisme*, Paris (Vrin) ⁶1972, σελ. 55-56, 103, 158.

2. La théologie en Occident demeure dans ses principes, dans son esprit, dans ses structures, dominée par la théologie de Saint Augustin, le docteur par excellence de l' église latine: Chenu, *Introduction à l' étude de Saint Thomas d' Aquin*, σελ. 45. — Βλ. καὶ σελ. 49: C' est dans un univers augustinien que vit le moyen âge.

3. La théologie d' Augustin... c' est un bel intellectualisme: Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris (Vrin) ²1969, σελ. 95.

τὸν *τρόπο*, ὅπως τὸν διασώζει ἡ εὐχαριστιακὴ ἑνότητα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ἀλλὰ γνωρίζεται ὁ Θεὸς ὡς ἀντικείμενο τῆς ἀτομικῆς διάνοιας (objectum formaliter acceptum). Ἔτσι ξαναγυρίζουμε στὴ φιλοσοφικὴ σύλληψη ἑνὸς ἀφηρημένου καὶ ἀπρόσωπου «ἀνώτατου ὄντος» (supra ens), ἄσχετου μὲ τὴν ἐμπειρία καὶ τὴν ἱστορικότητα.

Ἡ προτεραιότητα τῆς οὐσίας προϋποθέτει, ἀλλὰ καὶ ἐπιβάλλει μιὰ συνολικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν πρόσβαση στὴ γνώση — ἀντίληψη ποὺ ἀποκλείει τὴν ἐμπειρικὴ ἀμεσότητα τῆς *σχέσης* καὶ περιορίζει τὴ γνώση στὴ σύμπτωση ἔννοιας καὶ νοουμένου, δηλαδὴ στὸ γεγονὸς τῆς ἀτομικῆς νοητικῆς σύλληψης. Ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 9ου αἰώνα παγιώνεται στὴ Δύση ἡ καινούργια ἐκδοχὴ τῆς σημασίας τοῦ *λόγου* στὴ χρήση τῆς λέξης *ratio*: Ἡ ratio δὲν εἶναι πιὰ ὁ ἑλληνικὸς *λόγος* ποὺ σημαίνει τὴ *φανέρωση*, ἄρα τὴν *ἀναφορικότητα* ποὺ συνιστᾶ *σχέση*. Ratio εἶναι ἡ ἀτομικὴ νοητικὴ ἱκανότητα (facultas rationis), ἡ ἐπιτηδειότητα τοῦ νοῦ νὰ γνωρίζει τὰ πράγματα κατὰ τὴν οὐσία τους (per se), ἀφοῦ ἐξ ὁρισμοῦ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς εἶναι σμικρογραφία τῆς θείας διάνοιας, ὅπου ἐμπεριέχονται ὡς νοητικὲς συλλήψεις οἱ οὐσίες ὅλων τῶν ὄντων.

Ἂν λοιπὸν ἡ σύμπτωση τῆς ἔννοιας μὲ τὸ νοούμενο ἀντικείμενο (ἡ adaequatio rei et intellectus) ἀρκεῖ γιὰ νὰ συστήσει καὶ ἐξαντλήσει τὴ γνώση τῆς ἀλήθειας, τότε ἡ ἀτομικὴ κατανόηση τῶν λογικῶν διατυπώσεων τῆς ἀλήθειας ἐπαρκεῖ γιὰ νὰ γνωρίσει ὁ ἄνθρωπος τὴν ἀλήθεια. Περιττεύει ἡ ἐμπειρικὴ μετοχή, ἡ δυναμικὴ ἀμεσότητα τῆς *σχέσης* μὲ τὰ γνωριζόμενα. Ἔτσι καταργεῖται ὁ *ἀποφατικὸς* χαρακτήρας τῶν διατυπώσεων τῆς ἀλήθειας, ποὺ ἡ Ἐκκλησία τὸν ἔθετε ὡς προϋπόθεση γιὰ τὴ γνώση τῆς ἐμπειρικῆς της ἀποκάλυψης. Μόνη ἡ κατανόηση τῶν ὅρων-διατυπώσεων τῆς ἀλήθειας ἐξασφαλίζει τὴ γνώση τῆς ἀλήθειας. Τὸ «εὐ-αγγέλιο» τῆς Ἐκκλησίας, ἡ θεολογία της, μετασκευάζεται σὲ νοησιαρχικὴ κατασκευή, σὲ ἀποδεικτικὴ μεθοδολογία ἱκανὴ νὰ πείσει τὴν ἀτομικὴ διάνοια (modus argumentativus), σὲ «ἱερὴ» ἐπιστήμη (sacra

scientia) ἄσχετη μὲ τὴν ἐμπειρία καὶ ἀδιάφορη γιὰ τὴν ἐμπειρικὴ πιστοποίηση[4].

Ἡ ταύτιση τοῦ ὑπαρκτοῦ καὶ πραγματικοῦ μὲ τὴ νοητικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας του —ἡ ἑρμηνεία τῆς ὕπαρξης μὲ μόνη τὴν ἀναφορὰ στὶς λογικὲς προδιαγραφὲς τῆς οὐσίας της— κάνει περιττὴ τὴ διάκριση *οὐσίας* καὶ *ἐνεργειῶν*, τὴ διάκριση τῆς φύσης ἀπὸ τὶς ἐνέργειες τῆς φύσης, ἐνέργειες ποὺ ἐπιτρέπουν καὶ φανερώνουν τὴν ἐλευθερία καὶ ἑτερότητα τῆς προσωπικῆς ὕπαρξης ὡς πρὸς τὴν κοινὴ φύση. Ἡ Δύση ἀπορρίπτει τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἀρνεῖται τὴν προτεραιότητα τοῦ *προσώπου*: τὴν προτεραιότητα τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος ἔναντι τῆς νοητὰ συλλαμβανόμενης οὐσίας. Ἐπιμένει νὰ ἀγνοεῖ ὅτι ἡ οὐσία ἢ φύση δὲν συνιστᾶ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς παρὰ μόνο ὡς προσωπικὴ ὑπόσταση — μόνο μὲ τὸν *τρόπο* τῆς ἐκ-στατικῆς ἀναφορικότητας, τῆς ἑτερότητας καὶ ἐλευθερίας ὡς πρὸς τὴν κοινὴ φύση.

Ἀπὸ τοὺς πρώτους κιόλας αἰῶνες οἱ Δυτικοὶ τείνουν νὰ ταυτίσουν τὴν οὐσία μὲ τὴν ὑπόσταση (τὴν essentia μὲ τὴν substantia), ἐκδεχόμενοι τὴν ὕπαρξη ὡς συντελεσμένη, λογικὰ προκαθορισμένη ὀντότητα. Δὲν ὑπάρχει περιθώριο νὰ ἀποδοθεῖ ὑπαρκτικὸ περιεχόμενο στὶς *ἐνέργειες*, στὴν ἐλευθερία τῆς ἐκ-στατικῆς αὐθυπέρβασης, ἀφοῦ ἡ πρόσβαση στὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς γίνεται μόνο μὲ τὴ διάνοια καὶ ὄχι μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς σχέσης-μετοχῆς-κοινωνίας. Ὁ *τρόπος* μὲ τὸν ὁποῖο *ἐνεργεῖται* ἡ ὕπαρξη, μεταφράζεται σὲ

4. Βλ. ὁλόκληρη τὴν ἀποκαλυπτικὴ στὸ θέμα αὐτὸ μελέτη τοῦ κορυφαίου ρωμαιοκαθολικοῦ μεσαιωνιστῆ M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle*. —Ἐπίσης, τὴν ἐργασία τοῦ Ulrich KOPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen (Mohr-Verl) 1974. — Ἐπίσης: Etienne GILSON, *L' esprit de la philosophie médiévale*, Paris (Vrin) ²1969, ἰδιαίτερα τὸ κεφάλαιο XIII. — Τοῦ Ιδιου, *Le thomisme*, ἰδιαίτερα τὸ πρῶτο μέρος, καὶ τὸ κεφ. VI τοῦ δεύτερου μέρους. — Martin Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, II, Graz (Akadem. Druck) 1957, ἰδιαίτερα: στὸν τόμο I, σελ. 272 κ.έ., 282 κ.έ., καὶ στὸν τόμο II, σελ. 269 κ.έ., 281 κ.έ.

οὐσιαστικὲς «ἰδιότητες» τῆς λογικὰ προκαθορισμένης ὑπαρκτικῆς ὀντότητας.

Συγκεκριμένα, στὴν περίπτωση τοῦ Θεοῦ, ἡ Δύση ταυτίζει τὴν οὐσία μὲ τὴν ἐνέργεια, θεωρεῖ τὴν ἐνέργεια ὡς οὐσιαστικὴ «ἰδιότητα», ἐκδέχεται τὴ θεία Οὐσία ὡς «καθαρὴ ἐνέργεια» (actus purus). Ἔτσι ἀποκλείει τὴν προσωπικὴ ὑπαρκτικὴ ἔκ-σταση τοῦ Θεοῦ, τὴ δυνατότητά του νὰ ἐνεργεῖ «ἐκτὸς» τῆς Οὐσίας του, καὶ ἀφήνει ἀναπάντητο τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν *ὀντολογικὴ* σύσταση τῆς ὕλης καὶ τοῦ κόσμου: Ἂν ἡ ὕλη εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ ἐνέργεια ταυτίζεται μὲ τὴν Οὐσία του, τότε, ἢ ἀνήκει καὶ ἡ ὕλη στὴν Οὐσία τοῦ Θεοῦ (ὁπότε ὁδηγούμαστε στὸν πανθεϊσμό), ἢ εἶναι ἄλλης, αὐθύπαρκτης καὶ ἀΐδιας οὐσίας ἡ ὕλη (μιὰ δεύτερη θεότητα), ἢ προκύπτοντας ἀπὸ τὴ θεία οὐσία-ἐνέργεια συνιστᾶ ἡ ὕλη οὐσία ὑποδεέστερη τῆς θείας (ἄρα δεχόμαστε μιὰν *ἀπορροὴ* τῆς θείας Οὐσίας καὶ δύο «ποιότητες» θείας Οὐσίας, μιὰν «ὑπερκειμένη» καὶ μιὰ «ὑφειμένη»).

Γιὰ νὰ ἀποφύγει αὐτὰ τὰ ἀδιέξοδα διλήμματα ὁ Αὐγουστίνος, καταφεύγει στὴν εὔκολη λύση νὰ θεωρήσει τὴν ὕλη μιὰ πραγματικότητα κατὰ τὴν οὐσία της μηδενικὴ — ἕνα penitus nihil. Οἱ Σχολαστικοὶ υἱοθετοῦν αὐτὴ τὴ λύση, καὶ ὁ Ἀκινάτης ἀποφαίνεται ὅτι ἡ ὕλη nullum esse habet. Ἔτσι, μόνο οἱ νοητὲς ἰδέες ποὺ μορφοποιοῦν τὴν ὕλη καὶ οἱ νόμοι ποὺ διέπουν τὸν ὑλικὸ κόσμο ἔχουν τὴν ὀντολογική τους *ἀρχὴ* στὴ λογικὴ Οὐσία τοῦ Θεοῦ, στὴν Οὐσία τοῦ Θεοῦ ὡς Λόγου, ἐνῶ ἡ ὕλη εἶναι «οὐσιαστικὰ» ἀνύπαρκτη[5]. (Βέβαια, μιὰ τέτοια εὔκολη λύση μᾶς ὑποχρεώνει νὰ δεχθοῦμε ὄχι μόνο τὴν ὑπαρκτὴ ὕλη ὡς ἀνύπαρκτη, ἀλλὰ καὶ ὅτι κάθε «εἰδητικὴ» ἀλλοίωση τῆς ὕλης —ἡ φθορὰ καὶ ὁ θάνατος— ἀντανακλᾶται ὑποχρεωτικὰ στὴν Οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ αὐτὴ ἐμπεριέχει τὸν καθοριστικὸ τρόπο-εἶδος τῆς ὕπαρξης τῶν αἰσθητῶν.)

5. Μιὰ πληρέστερη ἀνάπτυξη αὐτῆς τῆς ἀντινομίας βλ. στὸ βιβλίο μου *Σχεδίασμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, Ἀθήνα («Δόμος») ²1988, σελ. 256 κ.ἑ.

Μὲ τὴν ἴδια εὔκολη λύση τοῦ μηδενισμοῦ τῆς ὕλης μένουν ἀναπάντητα καὶ πολλὰ ἄλλα θεμελιώδη ἐρωτήματα, ὅπως: ποιὰν ὀντολογικὴ πραγματικότητα ἀντιπροσωπεύει ἡ *σάρκωση* τοῦ Θεοῦ στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, ἡ ἀνάσταση καὶ «δόξα» τοῦ ὑλικοῦ του σώματος· πῶς ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος μετέχει στὴν ἀθανασία καὶ ἁγιότητα ποὺ εἶναι *οὐσιαστικὰ* ἰδιώματα μόνο τῆς Θεότητας· τί ἀκριβῶς ἀντιπροσωπεύει ἡ ὑλικότητα τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου τῆς Εὐχαριστίας, κλπ., κλπ. Γιὰ νὰ ἀπαντήσουν σὲ τέτοιου εἴδους ἐρωτήματα, οἱ δυτικοὶ θεολόγοι ἀναγκάζονται νὰ προσμείξουν στὸ ἀκαθόριστο «ὑλικὸ» τὴν ἔννοια τοῦ «ὑπερφυσικοῦ» (supernaturaliter), δηλαδὴ τοῦ ὑπαρκτικὰ ἀνερμήνευτου καὶ «θρησκευτικὰ» μαγικοῦ.

Ἡ «οὐσιαστικὴ» ἀνυπαρξία τῆς ὕλης συνεπάγεται αὐτονόητα καὶ τὸν ἀξιολογικὸ ὑποβιβασμό της — τὴν ἀπαξίωση καὶ περιφρόνηση τοῦ ὑλικοῦ, τοῦ σωματικοῦ καὶ αἰσθητοῦ, γιὰ χάρη τοῦ πνευματικοῦ, τοῦ ψυχικοῦ, τοῦ ἄυλου. Ἡ θρησκευτικὴ συνείδηση τοῦ δυτικοῦ ἀνθρώπου παγιδεύεται τραγικὰ σὲ αὐτὸν τὸ σχιζοειδὴ δυαλισμό, μπολιάζεται μὲ τὴν ὑποψία, τὴν ἐπιφύλαξη ἢ καὶ τὴν ἀπερίφραστη περιφρόνηση γιὰ τὸ ἀνθρώπινο σῶμα, τὴν αἰσθητὴ ἐμπειρία, τὴν ἐρωτικὴ ζωή. Οἱ πιὸ χαρακτηριστικὲς —καὶ θεσμοποιημένες— ἐκδηλώσεις αὐτοῦ τοῦ μανιχαΐζοντος ἰδεαλισμοῦ, εἶναι ἡ ὑποχρεωτικὴ ἐπιβολὴ τῆς ἀγαμίας τῶν κληρικῶν, ἡ στέρηση τῶν λαϊκῶν ἀπὸ τὴ μετοχὴ στὸν οἶνο τῆς Εὐχαριστίας, ἡ προσπάθεια νὰ «ἐξαϋλωθεῖ» κατὰ τὸ δυνατὸ καὶ ὁ εὐχαριστιακὸς ἄρτος, νὰ πάψει νὰ θυμίζει ὑλικὴ τροφή, δίνοντας τὴ θέση του στὴν ἄζυμη καὶ διαφανὴ «ὄστια». Καὶ ἡ κατάργηση τοῦ βαπτίσματος, ἡ ἀντικατάστασή του μὲ ἕναν συμβολικὸ «ραντισμό».

Ἡ προτεραιότητα τῆς οὐσίας ἔναντι τοῦ προσώπου —προτεραιότητα τοῦ λογικοῦ προκαθορισμοῦ τῆς ὕπαρξης— δὲν εἶναι ἕνα θεωρητικὸ «λάθος», μιὰ φιλοσοφικὴ ἀσυνέπεια ἢ σφάλμα στὴ

λογικὴ μέθοδο — δὲν εἶναι πρόβλημα τῶν διανοουμένων, ποὺ βρῆκαν ἔτσι ἀφορμὴ γιὰ συζητήσεις καὶ ἀντιμαχίες ἄσχετες μὲ τὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων. Ἡ προτεραιότητα τῆς οὐσίας ἔναντι τοῦ προσώπου εἶναι μιὰ θεωρητικὴ ὁπωσδήποτε διατύπωση, ποὺ ὅμως δηλώνει μιὰ *στάση* ζωῆς μὲ καίριες πρακτικὲς συνέπειες σὲ κάθε πτυχὴ τοῦ ἀνθρώπινου βίου. Στάση, ποὺ ἐπικεντρώνει τὴ ζωὴ στὸ ἄτομο καὶ στὴ νοητική του ἱκανότητα, θωρακίζει τὸ ἄτομο μὲ τὶς βεβαιότητες ποὺ τοῦ προσπορίζουν οἱ δικές του καὶ μόνο γνωστικὲς δυνατότητες — εἶναι ἕνας φόβος γιὰ τὴ *σχέση* ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἐμπειρικὴ γνώση, φόβος γιὰ τὴν ἐλευθερία ποὺ προϋποθέτει ἡ σχέση. Ὁ ἀτομικισμὸς καὶ ἡ νοησιαρχία, ποὺ συνιστοῦν τοὺς ἄξονες κάθε πτυχῆς τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ τρόπου τοῦ βίου ἢ πολιτισμοῦ, εἶναι ἱστορικὰ παράγωγα μιᾶς θεολογίας ποὺ ἀρνεῖται τὴν προτεραιότητα τοῦ προσώπου, τῆς κοινωνίας τῶν σχέσεων καὶ τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης, γιὰ χάρη τῶν νοητικῶν βεβαιοτήτων τοῦ ἀτόμου, ἀρνεῖται τὸν *ἐκκλησιαστικὸ* τρόπο τῆς ὑπάρξεως γιὰ χάρη τῆς ἀτομικῆς «θρησκευτικῆς» κατοχύρωσης.

Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ δυτικὴ θεολογία μεταβάλλει καὶ τὸν Θεὸ σὲ «ἀντικείμενο» ὑποταγμένο στὴν ἀτομικὴ διάνοια —τὸν συλλαμβάνει ὡς ὀντότητα καθορισμένη ἀπὸ τὴν ὀρθὴ συλλογιστική, τὴ νοητικὴ σύλληψη τῆς Οὐσίας του. Θὰ ἀρκοῦσε ἔστω καὶ νὰ ξεφυλλίσει κανεὶς τὰ πρῶτα εἰκοσιπέντε (II-XXVI) κεφάλαια τῆς *Summa Theologiae* τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη, ἀλλὰ καὶ ὁποιαδήποτε σύγχρονη ρωμαιοκαθολικὴ Δογματική, γιὰ νὰ πιστοποιήσει αὐτὴ τὴν ὑποκατάσταση τοῦ ζῶντος Θεοῦ μὲ μιὰ νοητὴ μόνο ὀντότητα, ἀπόλυτα ὑποταγμένη στὶς προδιαγραφὲς ποὺ ἐπιβάλλει ἡ ἀτομικὴ λογικὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ἀποκλείεται «ἐξ ὁρισμοῦ» ἡ ἐμπειρικὴ βάση καὶ ἀφετηρία τοῦ χριστιανικοῦ «εὐ-αγγελίου», ἡ πρόσβαση στὴν ἀλήθεια τοῦ προσωπικοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ μέσω τῆς μετοχῆς στὴν ἐκκλησιαστικὴ κοινωνία τῶν προσώπων. Ἀποκλείεται δηλαδὴ a priori ἡ σύνδεση τῆς γνώσης μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς σχέσης, τῆς σχέσης μὲ τὴν ἀγάπη, τῆς ἀγάπης μὲ τὴν ἐλευθερία, τῆς ἐλευ-

θερίας μὲ τὴν πραγμάτωση καὶ φανέρωση τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας.

Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μαρτυρία ἀναφέρεται στὶς θεῖες προσωπικὲς Ὑποστάσεις μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς ἱστορικῆς Θεοφάνειας. Ἡ δυτικὴ θεολογία κάνει καὶ τὶς Ὑποστάσεις ἔννοιες, τὶς προσδιορίζει μὲ νοητικοὺς «οὐσιαστικοὺς» καθορισμούς: Ὁ Λόγος δηλώνει τὴ λογικότητα τῆς Οὐσίας τοῦ Θεοῦ, τὴν Οὐσία τοῦ Θεοῦ ὡς Λόγου. Τὸ Πνεῦμα, τὴν πνευματικότητα τῆς Οὐσίας τοῦ Θεοῦ, τὴν Οὐσία τοῦ Θεοῦ ὡς Πνεύματος. Ἔτσι καὶ ἡ διάκριση τῶν Ὑποστάσεων καταλήγει νὰ δηλώνει τὴν προτεραιότητα τῆς Οὐσίας, τὶς «ἐσωτερικὲς σχέσεις» τῆς Οὐσίας. Γι' αὐτὸ καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται γιὰ τοὺς Δυτικοὺς «ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ» (ex Patre Filioque): Ἡ κοινὴ ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος εἶναι μιὰ σχέση Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ποὺ ἐξασφαλίζει λογικὰ τὴν ἑνότητα τῆς μιᾶς Οὐσίας. Αἰτιώδης ἀρχὴ τοῦ Πνεύματος εἶναι αὐτὴ ἡ λογικὴ σχέση — ἡ ἴδια ἡ Ὑπόσταση τοῦ Πνεύματος εἶναι ἡ σχέση-σύνδεσμος Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ποὺ ἐγγυᾶται τὴν ἑνότητα (καὶ προτεραιότητα) τῆς θείας Οὐσίας. Ἡ λογικότητα τῶν ἐσωτερικῶν σχέσεων τῆς θείας Οὐσίας εἶναι ἡ ἀφετηριακὴ αἰτία τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος — καὶ ὄχι ἡ προσωπικὴ ἐλευθερία τῆς ἀγάπης τοῦ Πατρός. Ἐπιπλέον, μὲ τὴν ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος καὶ ἀπὸ τὸν Λόγο ἐξασφαλίζεται καὶ ὁ «οὐσιαστικὰ» λογικὸς χαρακτήρας τῆς («ὑπερφυσικῆς» ὁπωσδήποτε) δράσης τοῦ Πνεύματος μέσα στὴν Ἱστορία — κυρίως ὁ λογικὸς χαρακτήρας τοῦ «πνευματικοῦ» καθιδρύματος τῆς ἐκκλησίας.

Μὲ τὴν ἴδια λογική, ἡ διάκριση τῶν θείων Ὑποστάσεων ὑποτάσσεται στὴν προτεραιότητα τῶν ἰδιωμάτων τῆς θείας Οὐσίας — ἡ *προσωπικὴ* ἐλευθερία τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ μανικοῦ ἔρωτα δὲν εἶναι ὁ ἀνυπότακτος σὲ προκαθορισμοὺς καὶ σὲ «οὐσιαστικὲς» ἀναγκαιότητες *τρόπος* τῆς ὑποστατικῆς ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀγάπη εἶναι

καὶ αὐτὴ «οὐσιαστικὸ» ἰδίωμα τοῦ Θεοῦ (βλ. *Summa Theologiae* I, XX), ποὺ ἡ ἐκδήλωσή του περιορίζεται ἀναγκαστικὰ ἀπὸ ἄλλα, ἐξίσου «οὐσιαστικὰ» ἰδιώματα, ὅπως ἡ θεία *παντογνωσία* καὶ *δικαιοσύνη*.

Ἔτσι, ἡ «οὐσιαστικὴ» *παντογνωσία* τοῦ Θεοῦ ὑποχρεώνει τὴ δυτικὴ θεολογία (μὲ ἀφετηρία πάντοτε τὸν Αὐγουστίνο) νὰ ἀποδεχθεῖ καὶ νὰ κηρύξει τὴν πιὸ βάναυση ἀναίρεση τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου: τὸν *ἀπόλυτο προορισμὸ* τῆς κάθε ἀνθρώπινης ὕπαρξης (praedestinatio). Ἐφ' ὅσον ὁ Θεὸς εἶναι κατὰ τὴν Οὐσία του παντογνώστης, δὲν μπορεῖ τὸ γίγνεσθαι τῶν ὄντων (ἑπομένως καὶ ἡ ἄσκηση τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας) νὰ παρεκκλίνει ἀπὸ τὸ δεδομένο καθολικὸ ἐννόημα ἢ σχέδιο ποὺ ἐνυπάρχει στὴ θεία γνώση ὡς ἀπόλυτος προ-ορισμὸς τῆς ὕπαρξης. Καὶ ἐπειδὴ ὄχι μόνο ἡ γνώση, ἀλλὰ καὶ ἡ θέληση ἀνήκει στὴν Οὐσία τοῦ Θεοῦ —γι' αὐτὸ καὶ εἶναι ἐπίσης ἀπόλυτη— δὲν μπορεῖ τὸ κακὸ νὰ πραγματοποιεῖται δίχως θεία παραχώρηση. Πρέπει ἑπομένως νὰ δεχθοῦμε ὅτι ὁ Θεὸς προ-ορίζει τὸ πῶς καὶ ἀπὸ ποιοὺς θὰ πραγματοποιηθεῖ τὸ κακό, ὅπως καὶ τὸ πῶς καὶ ἀπὸ ποιοὺς θὰ πραγματοποιηθεῖ τὸ καλό. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Αὐγουστίνος μιλάει γιὰ *τὴ φοβερὴ ἀνάγκη τοῦ ἁμαρτάνειν* (dura necessitas peccandi). Ἔτσι ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἔχει τὴν αἰτία της μόνο στὴν ἐπιλογὴ τοῦ Θεοῦ, ὄχι στὴν προσωπικὴ ἐλευθερία — ἡ ἐλευθερία δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει ὑπαρκτικὸ γεγονός, ἀφοῦ ἡ αἰτιώδης ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος βρίσκεται στοὺς δεδομένους προκαθορισμοὺς ποὺ ἐπιβάλλει ἡ προτεραιότητα τῆς οὐσίας.

Ἀντίστοιχα, ἡ «οὐσιαστικὴ» *δικαιοσύνη* τοῦ Θεοῦ ὁριοθετεῖ ἐπίσης τὴν ἐκδήλωση τῆς ἀγάπης Του καὶ ἐπιβάλλει στὸν Θεὸ νὰ εἶναι νομοθέτης, δικαστὴς καὶ ἀμείλικτος τιμωρὸς κάθε παράβασης τοῦ νομοθετημένου θελήματός Του. Οἱ σχέσεις τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν κόσμο καὶ τὸν ἄνθρωπο ἐντάσσονται στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς νομικῆς-δικανικῆς ἐκδοχῆς τοῦ θείου θελήματος. Ἡ κοσμικὴ εὐταξία ἀντανακλᾶ μιὰ τεθειμένη ἀπὸ τὸν Θεὸ νομοτέλεια, τὸ ἴδιο

καὶ ἡ λογικὴ τῆς Ἱστορίας — νομοτέλεια ποὺ ἀποκλείει «οὐσιαστικὰ» τὸ ἀπρόοπτο καὶ τὴν ἐλευθερία. Ἀντίστοιχα καὶ ὁ ἄνθρωπος «δικαιώνεται» καὶ «σώζεται» μόνο στὸ μέτρο ποὺ πειθαρχεῖ ἀτομικὰ στοὺς τεθειμένους ἀπὸ τὸν Θεὸ νόμους τῆς Ἠθικῆς — ἡ Ἠθικὴ εἶναι τὸ νομοθετημένο θέλημα τοῦ Θεοῦ.

Ἔτσι ἐγκαταλείπει ἡ Δύση τὴν εὐαγγελικὴ ἐκδοχὴ τῆς «σωτηρίας» (: νὰ γίνει ὁ ἄνθρωπος «σῶος», ἀκέραιος ὡς ὑπαρκτικὴ ὑπόσταση, μέσω τῆς μετοχῆς στὸν *ἐκκλησιαστικὸ* τρόπο τῆς ἀγαπητικῆς ὕπαρξης καὶ κοινωνίας). Καὶ ἐπιστρέφει στὴν κοινότοπη θρησκευτικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ νομικὴ «δικαίωση» τοῦ ἀτόμου μέσω τῆς ἀρετῆς του, τῆς αὐτοκυριαρχίας του, τῶν καλῶν του πράξεων.

Ἡ νομικὴ σκέψη τοῦ Αὐγουστίνου κατοχυρώνει τὴν ἀτομικὴ «δικαίωση» μὲ τὶς προσφιλεῖς στὴ ρωμαϊκὴ νοοτροπία κατηγορίες τῆς δικανικῆς πρακτικῆς, εἰσάγοντας μιὰν ἀντίληψη γιὰ τὴ σχέση ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ, ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν χαρακτηρίσουμε ὡς «μεταφυσικὴ τῆς συναλλαγῆς».

Αὐτὴ ἡ «μεταφυσικὴ τῆς συναλλαγῆς» βασίζεται στὴν προϋποθετικὴ γιὰ τὸν Αὐγουστίνο ἑρμηνεία τῆς ἀνθρώπινης ἁμαρτίας ὡς «ὀφλήματος», ἢ «χρέους» ποὺ πρέπει νὰ «ἐξαγοραστεῖ» προκειμένου νὰ δικαιωθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἐξαγορὰ πραγματοποιεῖται σὲ δύο ἐπίπεδα: Στὸ θεολογικό, μὲ τὸν σταυρικὸ θάνατο τοῦ Χριστοῦ, ποὺ προσφέρεται ὡς «λύτρο» ἄπειρης ἀξίας, γιὰ νὰ πληρωθεῖ τὸ ἀπείρου μεγέθους «χρέος» τῆς ἀνθρώπινης ἁμαρτίας καὶ ἀσέβειας στὸν Θεό. Καὶ στὸ ἀνθρωπολογικὸ ἐπίπεδο, μὲ τὰ «ἐπιτίμια» ποὺ ἐπιβάλλονται στὸν ἁμαρτωλὸ καὶ ποὺ ἂν τὰ ἐκτελέσει, πληρώνει ὁ ἴδιος τὴν ἐξαγορὰ τῶν ἁμαρτιῶν του.

Ἡ αὐγουστίνεια αὐτὴ διδασκαλία γιὰ τὴν ἀνάγκη νὰ «ἱκανοποιηθεῖ» ἡ θεία δικαιοσύνη ποὺ ἔχει «τρωθεῖ» μὲ τὴν ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπου, ἀναδείχνεται σὲ θεμελιώδη θέση τῆς δυτικῆς θεολογίας τόσο ἀπὸ τὸν Ἄνσελμο τοῦ Canterbury (11ος αἰώνας) ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη, γιὰ νὰ καθιερωθεῖ ὡς ἐπίσημη διδασκαλία

τοῦ ρωμαιοκαθολικισμοῦ μὲ τὴ σύνοδο τοῦ Τριδέντου (16ος αἰώνας).

Ὅμως πολὺ νωρίτερα —κυρίως ἀπὸ τὸν 9ο αἰώνα καὶ μετά— αὐτὴ ἡ «μεταφυσικὴ τῆς συναλλαγῆς» ἔχει ἤδη ἐπιβληθεῖ στὴν πρακτικὴ τοῦ θρησκευτικοῦ βίου τῆς Δύσης. Ἡ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ταυτίζεται στὰ θρησκευτικὰ κείμενα μὲ τὸ ψυχολογικὸ ἀρχέτυπο τοῦ «σαδιστῆ πατέρα» ποὺ διψάει ἀκόρεστα τὴν ἱκανοποίηση τῆς δικαιοσύνης του καὶ —κατὰ λογικὴ συνέπεια— εὐφραίνεται ἀπὸ τὸν βασανισμὸ τῶν ἁμαρτωλῶν στὴν κόλαση. Ὁ ρόλος τοῦ κλήρου, ἡ ὀργάνωση καὶ λειτουργία τῶν θεσμῶν, ἡ πρακτικὴ τῶν μυστηρίων καὶ εἰδικὰ τῆς ἐξομολόγησης, ἀκόμα καὶ ἡ τέχνη ἢ ὁ τρόπος τῆς λατρείας, προϋποθέτουν μιὰ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεὸ ποὺ μετριέται μόνο μὲ τὴ λογικὴ τοῦ *χρέους* (poenis injuctis) καὶ τῆς *ἐξαγορᾶς* (redemtio). Κάθε ἀνθρώπινη πράξη ἀποτιμᾶται σὰν προσθήκη στὸ χρέος ἢ σὰν μείωση τοῦ χρέους, ἡ ἴδια ἡ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων μετριέται μὲ τὴ λογιστικὴ αὐτῆς τῆς συναλλαγῆς.

Ὑπάρχει καὶ «συσσώρευση κεφαλαίου» στὴν πρακτικὴ τῆς συναλλαγῆς: εἶναι ὁ thesaurus meritorum Sanctorum, τὸ ἀποθησαύρισμα ἢ πλεόνασμα τῶν «ἀξιομισθιῶν» τῶν ἁγίων, ποὺ τὸ διαχειρίζεται ὁ πάπας τῆς Ρώμης καὶ τὸ διαθέτει ἀντὶ χρηματικοῦ ἀντιτίμου. Οἱ ἁμαρτωλοὶ μποροῦν νὰ ἀγοράζουν μὲ χρήματα τὶς περίφημες «ἀφέσεις» (indulgentiae ἢ «συγχωροχάρτια»), ποὺ ἐκπροσωποῦν τὴν «ἀποθεματικὴ» ἀξία τῶν καλῶν ἔργων τῶν ἁγίων: τὴν ἀξία τῶν ἔργων ποὺ πλεονάζουν σὲ σχέση μὲ τὸ ἀπαιτούμενο γιὰ τὴ δικαίωση τῶν ἁγίων ποσό!

Διερωτᾶται κανείς, τί ἀπομένει ἀπὸ τὸ «εὐ-αγγέλιο» τῆς Ἐκκλησίας ποὺ νὰ μὴν ἔχει ριζικὰ διαστραφεῖ καὶ κυριολεκτικὰ ἀντιστραφεῖ μέσα στὴν παράδοση τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης. Κι ὅμως, αὐτὴ ἡ καίρια ἀλλοτρίωση δὲν εἶναι πάντοτε ἔκδηλα φανερὴ γιὰ τοὺς πολλούς. Γιατὶ ἡ Δύση μόνο σὲ λίγες σχετικὰ περιπτώ-

σεις παραβίασε ἢ ἀλλοίωσε φανερὰ τὸ γράμμα τῶν διατυπώσεων τῆς χριστιανικῆς πίστης: τὶς ἀποφάσεις τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων ἢ τοὺς ἐξωτερικοὺς τύπους τῶν μυστηρίων καὶ τῆς λατρείας. Ἀλλοίωσε καὶ παραβίασε τὸν *τρόπο* κατανόησης καὶ βίωσης τοῦ «εὐ-αγγελίου» τῆς Ἐκκλησίας — κάτω ἀπὸ τὸ ἔνδυμα τῆς «ἐκκλησίας» καὶ τοῦ «χριστιανισμοῦ» κάλυψε ὅ,τι ἀκριβῶς συνιστᾶ τοὺς ἀντίποδες τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ καὶ χριστιανικοῦ *τρόπου* τῆς ὑπάρξεως.

Καμιὰ προγενέστερη ἢ μεταγενέστερη χριστιανικὴ αἵρεση δὲν γνώρισε τὴν ἱστορικὴ ἐπιτυχία τῆς δυτικῆς ἀντιστροφῆς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐαγγελίου. Ἴσως, γιατὶ ἡ Δύση υἱοθέτησε τὴ φυσικὴ τάση τοῦ ἀτομικοῦ ἀνθρώπου νὰ φέρει στὰ μέτρα του αὐτὴ τὴ μέγιστη ὑπαρκτικὴ πρόκληση. Νὰ «θρησκειοποιήσει» καὶ τὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονός, νὰ τὸ ὑποτάξει στὶς ἀπαιτήσεις τῆς ἀτομικῆς ἰδεολογικῆς βεβαιότητας καὶ τῆς ψυχολογικῆς ἠθικῆς αὐτάρκειας. Αὐτὴ ἡ φυσικὴ τάση ἦταν καὶ εἶναι ὁ μόνιμος πειρασμὸς τῆς χριστιανικῆς συνείδησης — ἀπὸ τὴν ἐποχὴ κιόλας τῶν «ἰουδαϊζόντων» στὶς πρῶτες ἐκκλησιαστικὲς κοινότητες.

Γιὰ πρώτη λοιπὸν φορὰ μέσα στὴν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας ἡ φυσικὴ ἀνθρώπινη τάση «θρησκειοποίησης» τοῦ εὐαγγελίου υἱοθετεῖται καὶ θεσμοποιεῖται καθολικά, ἀλλὰ καὶ ἔντεχνα καλυμμένη μὲ τὸ ἔνδυμα μιᾶς κατανοητῆς ἀπὸ ὅλους ἀτομικῆς εὐσέβειας καὶ ἠθικῆς. Γιὰ νὰ ἀντιληφθεῖ κανεὶς τὴ ριζικὴ ἀλλοτρίωση τοῦ *ἐκκλησιαστικοῦ* τρόπου τῆς ὑπάρξεως σὲ ἀτομικὴ θρησκευτικότητα καὶ ἠθική, προαπαιτεῖται ἡ ἐμπειρία τῆς ὑπαρκτικῆς ἀλλαγῆς ποὺ ἐνσαρκώνει ὁ ἐκκλησιαστικὸς ἄνθρωπος ἤ, ἔστω, ἡ ὡριμότητα τῆς ὑπαρκτικῆς ἀνάγκης γι᾽ αὐτὴ τὴν ἀλλαγή. Δίχως αὐτὰ τὰ προαπαιτούμενα εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ κατανοηθεῖ ἡ δυτικὴ ἀναίρεση καὶ ἀντιστροφὴ τῶν ὅρων τοῦ χριστιανικοῦ «εὐ-αγγελίου», ἡ ἀκύρωση τοῦ σκοποῦ καὶ τοῦ νοήματος τῆς χριστιανικῆς παρέμβασης μέσα στὴν Ἱστορία.

Στοὺς νεώτερους αἰῶνες ὁ ἴδιος ὁ εὐρωπαῖος ἄνθρωπος ἐξε-

γέρθηκε ἐνάντια σὲ συμπτώματα τῆς θρησκευτικῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐαγγελίου. Ἀλλὰ δίχως τὴν ὡριμότητα τῆς ἐπίγνωσης ὅτι πρόκειται γιὰ ἀλλοτρίωση καὶ διαστροφή. Ἐξεγέρθηκε ἐνάντια στὸ «δόγμα»: στὴ μετατροπὴ τῆς ἐμπειρικῆς πίστης σὲ ἀφηρημένο κωδικὸ ἰδεολόγημα, στὴν ὑποκατάσταση τῆς ἐμπειρίας ἀπὸ νοησιαρχικοὺς νάρθηκες. Ἀλλὰ δίχως νὰ ὑποψιάζεται ὅτι ὁ δογματισμὸς εἶναι ὁ καρπὸς τῆς ἄρνησης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ *ἀποφατισμοῦ*. Μιᾶς μεθοδευμένης ἄρνησης ποὺ ἀκυρώνει τὴν ἐμπειρία καὶ καταλύει τὶς προσωπικὲς σχέσεις. Ἔτσι ἡ ἀλήθεια μετατίθεται στὴν «ἐγκυρότητα» τῆς διατύπωσης. Οἱ συνειδήσεις ὑποτάσσονται ἄβουλα καὶ παθητικὰ στὸ γράμμα τῆς διατύπωσης καὶ στὴν αὐθεντία μιᾶς ἐξουσιαστικῆς «καθέδρας» ποὺ διαχειρίζεται ἰδεολογικὰ τὴ διατύπωση. Ὁ δογματισμὸς γίνεται κυρίαρχη ἰδεολογία, καταφεύγει στὴν προπαγάνδα (μὲ ἱστορικὰ πρώτη τὴν Propaganda Fidei), στὴν πλύση ἐγκεφάλου τῶν μαζῶν, στὴ βίαιη ἐξόντωση τῶν ἀντιφρονούντων.

Ἐξεγέρθηκε ὁ εὐρωπαῖος ἄνθρωπος ἐνάντια σὲ αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς θρησκείας ποὺ περιβάλλεται κοσμικὴ ἰσχύ, γίνεται αὐτόνομο κράτος μὲ ὑπουργεῖα, διπλωματία, τράπεζες, βιομηχανικὲς ἐπενδύσεις, ἀστυνομικοὺς μηχανισμοὺς «Ἱερῆς Ἐξέτασης», ἐλέγχου τῆς ἔντυπης κυκλοφορίας τῶν ἰδεῶν. Ἀλλὰ ἀγνοοῦσε ὁ εὐρωπαῖος ἄνθρωπος ὅτι αὐτὴ ἡ διαστροφὴ τῆς ρωμαϊκῆς ἐκκλησίας σὲ κοσμικὸ κράτος ἦταν ὁ συνεπέστατος καρπὸς τῆς ἄρνησης τοῦ *εὐχαριστιακοῦ* χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας. Μιᾶς μεθοδευμένης ἄρνησης, ποὺ ἀκυρώνει ὄχι μόνο τὴν εὐαγγελικὴ μεταβολὴ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, ἀλλὰ καὶ τὴ δυναμικὴ τῆς ἀνθρώπινης κοινότητας. Μεταθέτει τὸν ἄξονα τῆς κοινωνικῆς λειτουργικότητας ἀπὸ τὸ σῶμα τοῦ λαοῦ στοὺς διοικητικοὺς καὶ ἐξουσιαστικοὺς μηχανισμούς. Μεταβιβάζει σὲ ἐξουσιοδοτημένους «φορεῖς» τὴν ἴδια τὴ διαχείριση τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας.

Ἐξεγέρθηκε ὁ εὐρωπαῖος ἄνθρωπος καὶ ἐνάντια στὴν ψυχολογικὴ βία ποὺ ἀσκήθηκε ἐπὶ αἰῶνες ἐπάνω του μὲ τὴν ἐπιβολὴ

αἰσθημάτων ἐνοχῆς γιὰ τὴ νομικὴ παράβαση ἠθικῶν κωδίκων, τὴν ἀμαύρωση τῆς ζωῆς ἀπὸ τὸν φόβο τῆς ἁμαρτίας, τὴν ἀπαξίωση καὶ τὸν εὐτελισμὸ τοῦ ἀνθρώπινου σώματος, τοῦ ἀνθρώπινου ἔρωτα, τῆς αἰσθητῆς ὀμορφιᾶς. Ἀλλὰ ἀγνοοῦσε ὁ Εὐρωπαῖος ὅτι αὐτὴ ἡ συμπλεγματικὴ ἀναπηρία ἦταν ὁ καρπὸς τῆς ἄρνησης τοῦ *προσώπου*, τῆς ζωῆς ὡς προσωπικῆς *κοινωνίας* καὶ *σχέσης*. Μιᾶς μεθοδευμένης καὶ πάλι ἄρνησης, ποὺ ἀκυρώνει ὄχι μόνο τὴν εὐαγγελικὴ μεταποίηση τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου σὲ ἐρωτικὴ αὐταπάρνηση καὶ σὲ πίστη, δηλαδὴ σὲ αὐτοπροσφορά, ἀλλὰ ἀκυρώνει καὶ τὴ δυνατότητα τῆς ἀνθρώπινης «ἐνηλικίωσης», τὴν ὡριμότητα τῆς διακινδύνευσης καὶ ἐλευθερίας. Ἡ ἄρνηση τοῦ προσώπου πολώνει τὴν κατανόηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος στὸν δυαλισμὸ οὐσίας καὶ ἀτομικῆς ὀντότητας. Ἀγνοεῖ τὴν πραγματικότητα τῶν *ἐνεργειῶν* τῆς οὐσίας ἢ φύσης, ποὺ ἀποκαλύπτουν πάντοτε τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα καὶ ἐλευθερία, φανερώνουν —στὸ κάλλος, στὸν ἔρωτα, στὸ ποιητικὸ δημιούργημα— τὸν *λόγο* τῆς προσωπικῆς μοναδικότητας.

Στοὺς αἰῶνες ποὺ ἀκολούθησαν μετὰ τὸ Σχίσμα, ὑπῆρξαν ἕλληνες ἐκκλησιαστικοὶ Πατέρες ποὺ διέβλεψαν μὲ ἐκπληκτικὴ ὀξυδέρκεια ποῦ ἀκριβῶς ὁδηγοῦσαν οἱ «καινοτομίες» τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης. Χρειάστηκε ὡστόσο ἡ τραγικὴ ἱστορικὴ ἐμπειρία ὀκτὼ ὁλόκληρων αἰώνων γιὰ νὰ ἀρθρωθεῖ σὲ ρεαλιστικὴ πιστοποίηση ὅ,τι οἱ ἕλληνες Πατέρες εἶχαν διακριτικὰ διαγνώσει. Καὶ εἶναι ἴσως μόνον ὁ Ντοστογιέβσκυ —μόνος αὐτὸς στοὺς τελευταίους αἰῶνες— ποὺ τόλμησε νὰ πεῖ τὰ πράγματα μὲ τὸ ὄνομά τους, νὰ μιλήσει δίχως προσχήματα γι' αὐτὸ ποὺ πραγματικὰ συνέβη στὴ Δύση: «Ὁ ρωμαϊκὸς καθολικισμὸς δὲν εἶναι πιὰ χριστιανισμός[6] ... Ὁ καθολικισμὸς εἶναι πίστη μὴ-χριστιανική ... Ὁ καθολικισμὸς τῆς Ρώμης εἶναι χειρότερος κι ἀπὸ τὸν ἀθεϊσμό ... Ὁ ἀθεϊσμὸς κηρύττει μονά-

6. *Οἱ δαιμονισμένοι*, Β, 1, VIII.

χα τὸ μηδέν, ὁ καθολικισμὸς ὅμως προχωράει πιὸ πέρα ἀκόμα: κηρύττει ἕναν διαστρεβλωμένο Χριστό, ἕναν Χριστὸ ἀντίθετο τοῦ Χριστοῦ. Κηρύττει τὸν Ἀντίχριστο»[7].

Ἡ Δύση καμώνεται πὼς θαυμάζει τὸν Ντοστογιέβσκυ, ἀλλὰ προσπερνάει ἀμήχανη αὐτὸν τὸν ἀδυσώπητο λόγο — τὸν λογαριάζει σὰν ἠθογραφικὸ δῆθεν στοιχεῖο τῆς ρώσικης ψυχολογίας, σὰν σχῆμα ὑπερβολῆς στὸ στόμα τῶν ἡρώων του[8]. Δὲν θέλει νὰ δεῖ ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ παρεκβατικὴ κριτικὴ ἢ «ὁμολογιακὴ» ἀντιπαράθεση, ἀλλὰ γιὰ τὸν ἄξονα ποὺ ἀρθρώνει τὴ σύνολη θεματικὴ τῶν ἔργων τοῦ Ντοστογιέβσκυ. Δὲν πρόκειται κὰν γιὰ *ἄρνηση*, ἀλλὰ κυρίως γιὰ *θέση*: γιὰ τὴν εὕρεση τοῦ «καλοῦ μαργαρίτη» ποὺ φωτίζει ἀδυσώπητα τὰ σκύβαλα τῶν παραποιήσεων. Ὁλόκληρο τὸ ἔργο τοῦ Ντοστογιέβσκυ εἶναι μιὰ προσπάθεια ἀντιπαράθεσης τοῦ Χριστοῦ τῆς Ἐκκλησίας στὸν διαστρεβλωμένο Χριστὸ τῆς θρησκευτικῆς παραποίησης καὶ στὰ ἐφιαλτικὰ παράγωγα αὐτῆς τῆς παραποίησης:

«Ὁ ἀθεϊσμὸς ἀπὸ ἐκεῖ ἔχει πηγάσει, ἀπὸ τὸν ρωμαιοκαθολικισμό. Ὁ ἀθεϊσμός, πρὶν ἀπὸ ὅλα, ἄρχισε ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς ἴδιους τοὺς ρωμαιοκαθολικούς: μποροῦσαν ποτὲ νὰ πιστέψουν οἱ ἴδιοι στὸν ἑαυτό τους; Τὸν ἔκανε καὶ ρίζωσε ἡ ἀποστροφὴ ποὺ ἔνιωσε ὁ κόσμος γι᾽ αὐτούς[9] ... Ἡ Ρώμη ἀνακήρυξε ἕναν Χριστὸ ποὺ ὑπέκυψε στὸν τρίτο πειρασμὸ τοῦ σατανᾶ ... διακήρυξε σὲ ὅλο τὸν κόσμο πὼς ὁ Χριστὸς δὲν μπορεῖ νὰ βασιλέψει χωρὶς τὴν ἐπίγεια βασιλεία. Ἦταν τὸ ἴδιο σὰν νὰ ἀνακήρυξε ὁ καθολικισμὸς τὸν Ἀντίχριστο, κι αὐτὸ ἦταν ποὺ κατάστρεψε τὴ Δύση[10] ... Ὁ πάπας ἅρπαξε γῆ, ἔκατσε σὲ γήινο θρόνο καὶ πῆρε τὸ ξίφος στὰ χέρια του. Ἀπὸ τότε δὲν ἔχει ἀλλάξει τίποτα, μονάχα ποὺ στὸ ξίφος πρό-

7. *Ὁ ἠλίθιος*, Δ, VIII.

8. Βλ. ἐνδεικτικά: Romano GUARDINI, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München (Kösel-Verlag) 1964, σελ. 177 κ.ἑ.

9. *Ὁ ἠλίθιος*, ὅ.π.

10. *Οἱ δαιμονισμένοι*, ὅ.π.

σθεσαν καὶ τὸ ψεῦδος, τὴ ραδιουργία, τὴν ἀπάτη, τὸν φανατισμό, τὴν πρόληψη, τὸ ἔγκλημα, παίξανε μὲ τὰ πιὸ ἅγια, τὰ πιὸ δίκαια, τὰ πιὸ ἁγνά, τὰ πιὸ φλογερὰ αἰσθήματα τοῦ λαοῦ, ὅλα, ὅλα τὰ προδώσανε γιὰ νὰ κερδίσουν τὴν ἀνάξια γήινη ἐξουσία. Δὲν εἶναι λοιπὸν ὅλα αὐτὰ διδασκαλία τοῦ Ἀντίχριστου; Πῶς νὰ μὴν ξεφύτρωνε ἀπὸ κεῖ ὁ ἀθεϊσμός; ... Κι ὁ σοσιαλισμὸς εἶναι γέννημα τοῦ καθολικισμοῦ καὶ τῆς οὐσίας τοῦ καθολικισμοῦ. Κι αὐτός, ὅπως κι ὁ ἀδερφός του ὁ ἀθεϊσμός, προῆλθε ἀπὸ τὴν ἀπελπισία, σὰν μιὰ ἀντίδραση στὸν καθολικισμὸ στὸ ἠθικὸ πεδίο, γιὰ νὰ ἀντικαταστήσει αὐτὸς τὴ χαμένη ἠθικὴ ἐξουσία τῆς θρησκείας, γιὰ νὰ σβήσει τὴν ψυχικὴ δίψα τῆς καταδιψασμένης ἀνθρωπότητας καὶ νὰ τὴν σώσει, ὄχι μὲ τὸν Χριστό, μὰ κι αὐτὸς μὲ τὴ βία. Κι ὁ σοσιαλισμὸς εἶναι ἐπίσης ἡ ἐλευθερία μέσω τῆς βίας, κι αὐτὸς ἐπίσης εἶναι ἡ ἕνωση μέσω τοῦ ξίφους καὶ τοῦ αἵματος[11] ... Ἐκεῖ, στὴ Δύση, δὲν ὑπάρχει καθόλου Ἐκκλησία, μὰ μείνανε μονάχα οἱ κληρικοὶ καὶ τὰ μεγαλόπρεπα χτίρια τῶν ναῶν, κι οἱ ἐκκλησίες προσπαθοῦν νὰ περάσουν ἀπὸ τὴν κατώτερη μορφή, δηλαδὴ τῆς ἐκκλησίας, σὲ μιὰν ἀνώτερη μορφή, τοῦ Κράτους, ὥσπου νὰ ἐξαφανιστοῦν ὁλότελα μέσα του. Ἔτσι τουλάχιστο νομίζω πὼς γίνεται στὶς λουθηρανικὲς χῶρες. Ὅσο γιὰ τὴ Ρώμη, ἐκεῖ πιὰ εἶναι χίλια χρόνια ποὺ τὸ κράτος ἔχει πάρει τὴ θέση τῆς Ἐκκλησίας[12]...».

Αὐτὲς ὅλες οἱ ἀφοριστικὲς διατυπώσεις ἀρθρώνονται μέσα στὰ μυθιστορήματα τοῦ Ντοστογιέβσκυ σὲ πράξη καὶ δράση ποὺ ἀντανακλᾶ τὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία τοῦ αἰώνα του, τὴν ὀδυνηρὴ διεύρυνση τῆς Δύσης καὶ στὸν χῶρο τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς — ἀποτυπώνονται σὲ ἀνθρώπινους χαρακτῆρες, σὲ νοο-τροπία καὶ τακτικὴ καθημερινῆς συμπεριφορᾶς. Καὶ κορυφώνεται ἡ θεολογικὴ ἀνάλυση τοῦ «ἀντίχριστου» ρωμαιοκαθολικισμοῦ στὸν ἐκπληκτικὸ μύθο τοῦ «Μεγάλου Ἱεροεξεταστῆ»[13] ποὺ εἶναι ἴσως τὸ σημαντικότερο

11. *Ὁ ἠλίθιος*, ὅ.π.
12. *Ἀδελφοὶ Καραμάζοφ*, Β, V.
13. *Ἀδελφοὶ Καραμάζοφ*, Ε, V.

δεῖγμα φωτισμοῦ τῆς ἐσωτερικῆς λογικῆς τῶν δυτικῶν καινοτομιῶν ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ θεολογία στοὺς τελευταίους αἰῶνες.

Ὁ Ντοστογιέβσκυ παραμένει ὁδηγὸς καὶ ποδηγέτης γιὰ τὴν ἐμπειρικὴ ψηλάφηση τῶν διαφορῶν Ὀρθοδοξίας καὶ Δύσης.

5. ΟΙ ΠΡΩΤΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ «ΕΝΩΤΙΚΟΙ»

Οἱ ἑλληνικὲς μεταφράσεις ἔργων τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη ἀπὸ τὸν Δημήτριο Κυδώνη, στὰ μέσα τοῦ 14ου αἰώνα, εἶναι ἕνα συμβατικὸ ὁρόσημο, ἀλλὰ καὶ πραγματικὴ ἀφετηρία ζυμώσεων καὶ ἐξελίξεων, ποὺ ἐπηρεάζουν ἀποφασιστικὰ τὴν ἱστορικὴ πορεία τοῦ γένους τῶν Ἑλλήνων στοὺς ἑπόμενους αἰῶνες.

Τὸ 1364 ὁ Δημήτριος Κυδώνης ἀσπάζεται καὶ ἐπίσημα τὸν ρωμαιοκαθολικισμό. Ἔχει ἤδη μεταφράσει στὰ ἑλληνικὰ δυὸ μεγάλα ἔργα τοῦ Ἀκινάτη (τὴν *Summa contra Gentiles* —ποὺ τὴν τιτλοφορεῖ: *Κατὰ Ἑλλήνων βιβλίον*— καὶ τὴν *Summa Theologiae*), ὅπως καὶ ἄλλα μικρότερα σὲ ἔκταση κείμενα τοῦ κορυφαίου Σχολαστικοῦ[1]. Γιὰ τὴ μεταστροφή του δέχεται γραπτὰ συγχαρητήρια καὶ παροτρύνσεις ἐμμονῆς στὴν καινούργια του πίστη ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν πάπα Οὐρβανὸ Ε΄. Ἀπὸ νεαρὴ ἡλικία ὁ Κυδώνης εἶναι ὑπουργὸς καὶ προσωπικὸς φίλος τοῦ αὐτοκράτορα Ἰωάννη Καντακουζηνοῦ, καὶ ἡ ἐπίδραση ποὺ ἀσκεῖ στὴν ἑλληνικὴ κοινωνία καὶ πολιτικὴ ἐνδιαφέρει καίρια τοὺς Ρωμαιοκαθολικούς. Στὸ σπίτι του συχνάζουν καθημερινὰ οἱ Δομηνικανοὶ μοναχοὶ ποὺ ἔχουν ἱδρύσει μοναστήρι στὸ Πέραν, αὐτοὶ κατευθύνουν καὶ ἐνισχύουν τὸ μεταφραστικὸ τουλάχιστον ἔργο τοῦ Κυδώνη.

Ὁ ἀδελφὸς τοῦ Δημήτριου, **Πρόχορος Κυδώνης**, ἱερομόναχος στὴ Μεγίστη Λαύρα τοῦ Ἁγίου Ὄρους, εἶναι ἐπίσης λατινο-

1. Βλ. Στυλιανοῦ Γ. Παπαδοπουλου, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων — Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ*, Ἀθήνα (Βιβλιοθήκη Φιλεκπαιδευτικῆς Ἑταιρείας, ἀρ. 47) 1967. — H. G. Beck, *Kirche u. theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München (Beck) 1959, σελ. 733 κ.έ.

μαθὴς καὶ ἐπιδίδεται στὴ μετάφραση ἔργων τοῦ Αὐγουστίνου, τοῦ Ἱερώνυμου, τοῦ Βοήθιου καὶ τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη. Ἀνήκει στὴν ὁμάδα τῶν φανατικῶν πολέμιων τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ καὶ καταδικάζεται γιὰ τὶς θεολογικές του ἀπόψεις ἀπὸ τὴ Σύνοδο τοῦ 1368 στὴν Κωνσταντινούπολη.

Σὲ μεταφράσεις τοῦ Αὐγουστίνου ἔχει προηγηθεῖ ἕνας ἄλλος ἕλληνας μοναχός, ὁ **Μάξιμος Πλανούδης** (τέλη τοῦ 13ου - ἀρχὲς τοῦ 14ου αἰώνα). Ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τοῦ *De Trinitate* σώζεται σὲ τέτοιον ἀριθμὸ χειρογράφων στὶς ἁγιορειτικὲς βιβλιοθῆκες καὶ ἀναφέρεται τόσο συχνὰ σὲ θεολογικὰ κείμενα τῆς ἐποχῆς, ὥστε εὔκολα νὰ συμπεραίνεται ἡ ἐπίδραση ποὺ ἄσκησε τὸ αὐγουστίνειο αὐτὸ ἔργο στοὺς ἕλληνες θεολόγους.

Στὰ τέλη τοῦ 14ου αἰώνα, τὸ ρεῦμα τῶν λατινοφρόνων Ἑλλήνων βρίσκει τὴν ἡγετική του ἐκπροσώπηση στὸ πρόσωπο τοῦ **Μανουὴλ Καλέκα** († 1410). Λατινομαθὴς καὶ αὐτός, φίλος τοῦ Δημητρίου Κυδώνη, στρατεύεται μὲ τὴ γραφίδα του στὴν ὑπεράσπιση τῶν θέσεων τῆς δυτικῆς θεολογίας καὶ τελικὰ μεταστρέφεται στὸν ρωμαιοκαθολικισμό, γιὰ νὰ περατώσει τὸν βίο του ὡς Δομηνικανὸς μοναχὸς σὲ μοναστήρι τῆς Μυτιλήνης.

Στὸν ἴδιο κύκλο τῶν μαθητῶν τοῦ Δημητρίου καὶ Πρόχορου Κυδώνη ἀνήκουν καὶ οἱ ἀδελφοὶ **Ἀνδρέας** καὶ **Μάξιμος Χρυσοβέργης**. Μεταστρέφονται καὶ οἱ δυὸ στὸν ρωμαιοκαθολικισμό, γίνονται Δομηνικανοὶ μοναχοί, σπουδάζουν στὴ Δύση, συγγράφουν ἑλληνικὰ ἔργα μὲ σχολαστικὴ μεθοδολογία καὶ ρωμαιοκαθολικὲς θέσεις, καὶ ἀμείβονται μὲ τιμητικὰ ἀξιώματα ἀπὸ τοὺς πάπες τῆς Ρώμης.

Ἀνάλογη πορεία —ἀπὸ τὸν ἀπερίφραστο θαυμασμὸ γιὰ τὴ Δύση στὴν τελικὴ μεταστροφὴ στὸν ρωμαιοκαθολικισμὸ— ἀκολούθησε καὶ ὁ μητροπολίτης Νικαίας **Βησσαρίων** (1402-1472). Γεννήθηκε στὴν Τραπεζούντα, σπούδασε στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ στὸν Μυστρᾶ, ὅπου καὶ μαθήτευσε στὸν διάσημο τότε πλατωνιστὴ φιλόσοφο Γεώργιο Γεμιστὸ - Πλήθωνα. Ἡ μόρφωση καὶ ἡ

εὐφυΐα του τὸν ἀνέδειξαν στὴν περίοπτη ἐκκλησιαστικὴ θέση τοῦ μητροπολίτη Νικαίας. Μὲ αὐτὸ τὸν τίτλο ἔλαβε μέρος στὴ σύνοδο Φερράρας - Φλωρεντίας (1438-1439), ὅπου ἂν καὶ μέλος τῆς ὀρθόδοξης ἀντιπροσωπείας πῆρε ἀμέσως τὸ μέρος τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν καὶ πολέμησε μὲ πάθος γιὰ τὴν ὑποταγὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἀνατολῆς στὴν παπικὴ Δύση. Ἐπιστρέφοντας στὴ μητρόπολή του ἀγωνίστηκε γιὰ τὴν ἐφαρμογὴ τῶν ἐνωτικῶν ἀποφάσεων αὐτῆς τῆς συνόδου, ἀλλὰ ἡ λαϊκὴ ἀντίσταση ποὺ συνάντησε τὸν ἀνάγκασε νὰ ἐπιστρέψει στὴν Ἰταλία καὶ νὰ ἐγκατασταθεῖ ὁριστικὰ ἐκεῖ. Ὁ πάπας Εὐγένιος ὁ Δ΄ τὸν ἀντάμειψε γιὰ τὴν πιστότητα τῆς ἀφοσίωσής του στὴ Δύση καὶ τὸν ἀνακήρυξε καρδινάλιο. Τὸ 1463, ὅταν πιὰ ἡ Κωνσταντινούπολη εἶχε ἁλωθεῖ ἀπὸ τοὺς Τούρκους, ὁ πάπας Πίος Β΄ τὸν ἀναγόρευσε λατίνο πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως. Φανατικὸς ὑπερασπιστὴς τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη, ἔγραψε ἐναντίον τῶν ἐκκλησιαστικῶν θέσεων τοῦ ἐπισκόπου Ἐφέσου Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ, ἀντλώντας κυρίως ἀπὸ τὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ Δημήτριου Κυδώνη.

Οἱ ἀδελφοὶ Κυδώνη, ὁ Μανουὴλ Καλέκας, οἱ ἀδελφοὶ Χρυσοβέργη, ὁ καρδινάλιος Βησσαρίων, εἶναι οἱ εὐδιάκριτες καὶ ἀντιπροσωπευτικὲς ἀπολήξεις ἑνὸς ὁλόκληρου ρεύματος, ποὺ ἀπὸ τὶς ἀρχὲς κιόλας τοῦ 14ου αἰώνα διατρέχει τὴν ἑλληνικὴ διανόηση. Εἶναι τὸ ρεῦμα ἢ ἡ μερίδα τῶν «ἑνωτικῶν», μὲ ἀνταπόκριση ὄχι εὐκαταφρόνητη καὶ στὸν λαό. Δύσκολο νὰ ξεχωρίσει κανεὶς σὲ ποιὸ ποσοστὸ αὐτὸ τὸ ρεῦμα ἐκφράζει μιὰ πρώιμη καὶ ἀπροκάλυπτη ἀλλοτρίωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης τῶν ὀρθοδόξων Ἑλλήνων, καὶ σὲ ποιὸ ποσοστὸ διερμηνεύει τὸν πανικὸ μπροστὰ στὴν ἐπερχόμενη καταστροφή: Ἡ Αὐτοκρατορία ἔχει οὐσιαστικὰ καταρρεύσει, ἡ ἐδαφική της συρρίκνωση εἶναι τραγική, τὸ ἴδιο καὶ ἡ στρατιωτική της ἀποδυνάμωση. Τὸ μεγαλύτερο μέρος τῶν ἑλληνικῶν πληθυσμῶν της βρίσκεται κιόλας κάτω ἀπὸ τὸ πέλμα τῆς ὀθωμανικῆς βαρβαρότητας. Ἕνας πολιτισμὸς δύο χιλιάδων χρόνων —ὁ ἄξονας

τῶν πολιτισμικῶν μορφωμάτων τοῦ τότε γνωστοῦ κόσμου— βρίσκεται κυριολεκτικὰ στὸ χεῖλος τοῦ ἀφανισμοῦ. Οἱ ἀσιατικὲς ὀρδὲς τῶν Ὀθωμανῶν εἶναι στὰ μάτια τῶν Ἑλλήνων ἄμεση ἀπειλὴ παλινδρόμησης στὸν πρωτογονισμό. Καὶ ἡ μόνη ἐλπίδα στρατιωτικῆς βοήθειας —ἐλπίδα πραγματικὴ ἢ φαντασιώδης—εἶναι ἀποκλειστικὰ ἡ Δύση, ποὺ ἐκβιάζει ἀπροκάλυπτα ζητώντας τὴ θρησκευτικὴ ὑποταγὴ τῆς Ἀνατολῆς προκειμένου νὰ κινητοποιηθεῖ ἐνάντια στὴ βαρβαρότητα.

Τὸ ρεῦμα τῶν «ἑνωτικῶν» ἢ δυτικόφιλων εἶναι ἕτοιμο νὰ ὑποκύψει στὸν ἐκβιασμὸ τῆς Δύσης γιὰ νὰ σωθεῖ ὁ πολιτισμός, νὰ ἀποτραπεῖ ὁ ἐξανδραποδισμὸς τῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν τῆς Ἀνατολῆς. Ἡ ἀντίθετη μερίδα, τῶν «ἀνθενωτικῶν», διαβλέπει —μὲ ἐκπληκτικὴ μέσα στὴν ἐφιαλτικὴ ἐκείνη σύγχυση ὀξυδέρκεια— ὅτι ἡ ἀντιστροφὴ τῶν ὅρων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ «εὐ-αγγελίου» καὶ τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ, ποὺ ἐνσαρκώνει ἡ Δύση, εἶναι ἀπειλὴ ἀσύγκριτα πιὸ ἐπικίνδυνη ἀπὸ τὴν τουρκικὴ βαρβαρότητα. Στὸ δίλημμα ἀνάμεσα σὲ μιὰ σωστὴ καταστροφὴ καὶ σὲ μιὰ λάθος σωτηρία, οἱ ἀνθενωτικοὶ τολμοῦν νὰ προκρίνουν τὴν πρώτη. Γι' αὐτὸ καὶ προτιμοῦν «φακιόλιον βασιλεῦον Τούρκων, ἢ καλύπτραν λατινικήν».

Ἀλλὰ τὸ φιλενωτικὸ ἢ δυτικόφιλο ρεῦμα δὲν εἶναι μόνο καρπὸς μιᾶς σκόπιμης ἐπιλογῆς, δὲν ἔχει ὡς ἀποκλειστικὸ κίνητρο τὴν ἱστορικὴ σκοπιμότητα. Ὁ θαυμασμὸς γιὰ τὴ Δύση καὶ ἡ συνακόλουθη ἄγνοια τῶν ζωτικῶν διαφορῶν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὀρθοδοξίας ἀπὸ τὸν ρωμαιοκαθολικισμό, εἶναι παράγοντας ἀποφασιστικὸς γιὰ τὴ διαμόρφωση τοῦ φιλενωτικοῦ ρεύματος. Αὐτὸ φαίνεται καθαρὰ ὄχι μόνο στὶς παραδειγματικὲς περιπτώσεις τῶν λογίων ποὺ μεταστρέφονται στὸν ρωμαιοκαθολικισμό, ἀλλὰ καὶ ἄλλων ποὺ δέχονται τὶς δυτικὲς ἐπιδράσεις καὶ τὶς υἱοθετοῦν δίχως ἐπίγνωση τῆς παρέκκλισης ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία. Ἐκλαμβάνουν τὴν ἀλλοτρίωση ὡς γνησιότητα καὶ ἀρνοῦνται τὴν

ἀμεσότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας γιὰ χάρη τῶν συλλογιστικῶν σχημάτων — κατὰ τὸ πρότυπο τῆς δυτικῆς σχολαστικῆς.

Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα αὐτῆς τῆς ἔμμεσης ἢ καὶ ἀθέλητης ἀλλοτρίωσης εἶναι οἱ μεγάλοι ἀντίπαλοι τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ στὸν 14ο αἰώνα. Ὁ μοναχὸς **Βαρλαὰμ ὁ Καλαβρὸς** (ἀπὸ τὴν Καλαβρία τῆς Νότιας Ἰταλίας), ὑπέρμαχος τοῦ ἀποφατισμοῦ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας καὶ σφοδρὸς πολέμιος τοῦ Σχολαστικισμοῦ, ποὺ ὅμως τελικὰ προσχώρησε στὸν ρωμαιοκαθολικισμό. Ὁ ἐπίσης μοναχὸς **Γρηγόριος Ἀκίνδυνος**, Βούλγαρος τὴν καταγωγή, ἀρχικὰ ἀγαπημένος μαθητὴς τοῦ Παλαμᾶ καὶ ἀργότερα ἀντίπαλός του καὶ πολέμιος τοῦ ἡσυχασμοῦ. Καὶ ἕνας τρίτος μοναχός, ὁ **Νικηφόρος Γρηγορᾶς**, ἀμείλικτος ἐχθρὸς τοῦ Βαρλαὰμ καὶ δεινὸς ἐπικριτὴς τῶν καινοτομιῶν τῆς Ρώμης, καὶ τελικὰ ὁ κυριότερος πολέμιος τοῦ Παλαμᾶ καὶ τῶν ἡσυχαστῶν.

Καὶ οἱ τρεῖς αὐτοὶ μοναχοὶ δὲν ἦταν τυχαῖες προσωπικότητες, δὲν παρασύρθηκαν ἀπὸ ἀβασάνιστο καὶ ἀφελὴ θαυμασμὸ γιὰ τὴ Δύση. Εἶχαν παιδεία σπάνια γιὰ τὴν ἐποχή τους καὶ εἶχαν ἔγκαιρα ἀντιληφθεῖ τὴ σφαλερότητα τῶν θέσεων καὶ μεθόδων τῆς δυτικῆς θεολογίας. Ὁ Βαρλαὰμ ἦταν λατινομαθὴς καὶ γνώστης τῶν ἔργων τοῦ σχολαστικισμοῦ, λαμπρὸς μαθηματικὸς καὶ ἕνας ἀπὸ τοὺς ἱδρυτὲς τῆς σύγχρονης ἄλγεβρας. Ἡ διαλεκτική του δεινότητα τὸν ἔκανε διάσημο τόσο ὡς καθηγητὴ στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Κωνσταντινούπολης, ὅσο καὶ ὡς ἐκπρόσωπο τῶν ὀρθόδοξων ἐκκλησιῶν σὲ ἐπίσημες θεολογικὲς συζητήσεις μὲ τοὺς Ρωμαιοκαθολικούς. Ἐξαίρετη παιδεία εἶχε καὶ ὁ Ἀκίνδυνος, γνώριζε τὰ συγγράματα τοῦ Ἀκινάτη (ἴσως ὄχι ἀπὸ τὸ πρωτότυπο), ἀλλὰ ἦταν καὶ βαθὺς γνώστης τῶν ἑλλήνων Πατέρων — οἱ σύγχρονοί του ἐκτιμοῦσαν ἰδιαίτερα τὴ θεολογική του κατάρτιση. Τὸ ἴδιο καὶ ὁ Νικηφόρος Γρηγορᾶς, μαθητὴς τοῦ φιλοσόφου Θεόδωρου Μετοχίτη, ποὺ ξεχώριζε ἀνάμεσα στοὺς θεολογικοὺς συμβούλους τοῦ αὐτοκράτορα Ἀνδρόνικου Β΄ καὶ διατηροῦσε δική του ὀνομαστὴ Σχολὴ στὴν Κωνσταντινούπολη.

Ἡ περίπτωση καὶ τῶν τριῶν αὐτῶν λόγιων μοναχῶν εἶναι πολὺ χαρακτηριστική, γιατὶ φωτίζει τὸν *τρόπο* μὲ τὸν ὁποῖο ἡ δυτικὴ ἐπίδραση ἀλώνει τὶς ὀρθόδοξες συνειδήσεις. Κανένας ἀπὸ τοὺς τρεῖς δὲν εἶχε τὴν πρόθεση νὰ κάνει παραχωρήσεις στὴ ρωμαιοκαθολικὴ ἀλλοτρίωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστης. Βάσιζαν ὅμως τὴν ἀντίθεσή τους πρὸς τὴ Δύση στὶς δυτικὲς προϋποθέσεις τῆς θεολογικῆς ἀναζήτησης: Στὴν ἀτομικὴ νοητικὴ σύλληψη καὶ στὴν ἀντικειμενικὰ ὀρθὴ συλλογιστικὴ — ὄχι στὴν προτεραιότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, στὴ βιωματικὴ μαρτυρία τοῦ ἑνιαίου σώματος. Αὐτὴ ἡ θεμελιώδης ἀσυνέπεια θὰ ἀποδειχθεῖ στοὺς ἑπόμενους αἰῶνες —ὡς σήμερα— τὸ χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τοῦ ἐκδυτικισμοῦ ὀρθόδοξων θεολόγων καὶ λογίων. Ἐκφράζεται μὲ τὴν ἐπιμονὴ σὲ μιὰ «δογματικὴ» ὀρθοδοξία, στὴν ὀρθοδοξία τοῦ γράμματος τῶν θεολογικῶν διατυπώσεων. Ἀλλὰ μιὰ τέτοια ὀρθοδοξία δὲν ἀφήνει περιθώρια παρὰ μόνο γιὰ τὴν ἀτομικὴ νοητικὴ πρόσβαση στὴν «ἀλήθεια» της, τὴν ὀρθολογικὴ τεκμηρίωση τῆς ἐγκυρότητάς της. Καὶ ἡ νοητικὴ ἐκδοχὴ ἀναπόφευκτα ὀλισθαίνει κάποτε καὶ στὴν παραβίαση τοῦ γράμματος τῆς διατύπωσης, ὅταν τὸ ἀπαιτεῖ ἡ μεθοδολογικὴ - συλλογιστικὴ ὀρθότητα — ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Βαρλαάμ, τοῦ Ἀκίνδυνου, τοῦ Γρηγορᾶ.

Ἀντίθετα, γιὰ τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ καὶ γιὰ κάθε ὀρθόδοξο ἐκφραστὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστης, ἔχει ἀπόλυτη προτεραιότητα ἡ ἴδια ἡ πραγματικότητα καὶ ἡ ἐμπειρική της πιστοποίηση, ὄχι οἱ λέξεις καὶ τὰ ὀνόματα: «*Κἄν τις ἐπὶ τῶν πραγμάτων ὁμοφωνῇ, πρὸς τὰς λέξεις οὐ διαφέρομαι ... Οὐ γὰρ ἐν ῥήμασιν ἡμῖν, ἀλλ' ἐν πράγμασιν ἡ ἀλήθειά τε καὶ εὐσέβεια κατὰ τὸν Θεολόγον Γρηγόριον ... Οὔτε περὶ τῶν λέξεων ὁ σκοπὸς ἐμοί, ἀλλ' ἅπας ὁ ἀγὼν περὶ τῶν πραγμάτων, οὔτε περὶ ὀνομάτων καὶ συλλαβῶν διαφέρομαι, ἀλλὰ τῶν πραγμάτων εὐσεβῶς ἀνακηρυχθέντων*»[2].

2. Τόμος Συνοδικὸς τῆς Συνόδου τοῦ 1351, στὴν ἔκδοση: Ἰωάν. Καρμιρη, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμος Ι, Ἀθήνα ²1960, σελ. 379-380.

Ἡ ἀτομικὴ κατανόηση καὶ ἡ λογικὴ ἀνάλυση δὲν ἀποκλείονται ἀπὸ τὴν πρόσβαση στὸ «εὐ-αγγέλιο» τῆς Ἐκκλησίας — ὁ Παλαμᾶς δὲν καταφεύγει σὲ κάποιον ἀνορθόλογο «μυστικισμὸ» γιὰ νὰ καταδείξει τὴν προτεραιότητα τῆς ἐμπειρίας. Ἀντίθετα, εἶναι ἐκπληκτικὸς γνώστης καὶ χρήστης τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς καὶ μεθόδου. Ἀλλὰ εἶναι καὶ ὁ τελευταῖος στὴν ἱστορία τοῦ Ἑλληνισμοῦ ποὺ διασώζει τὴν ἑλληνικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀριστοτελικῆς μεθόδου, τὸν ἀποφατικὸ χαρακτήρα τῆς λογικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη, τὴν ἐμμονὴ καὶ τοῦ Σταγειρίτη στὴν προτεραιότητα τῆς ἐμπειρίας — τὴν ὑποταγὴ τοῦ «ὀρθῶς διανοεῖσθαι» στὸ «ἀληθῶς κοινωνεῖν».

Γι' αὐτὸ καὶ τὰ θέματα τῆς λεγόμενης «ἡσυχαστικῆς» διαμάχης εἶναι αὐτὰ ποὺ κρίνουν καίρια καὶ ἀποκαλυπτικὰ τὴ διαφορὰ τῆς Ὀρθοδοξίας ἀπὸ τὴ Δύση, τὸ χάσμα ἀνάμεσα στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία καὶ στὴ «θρησκειοποίηση» τοῦ χριστιανισμοῦ ἀπὸ τοὺς Δυτικούς. Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς ὑπερασπίζεται δύο θεμελιώδεις θέσεις ποὺ ἀρνοῦνται οἱ δυτικοὶ καὶ οἱ δυτικόφρονες: Τὴ διάκριση *οὐσίας* καὶ *ἐνεργειῶν*, διάκριση ποὺ θεμελιώνει τὸν ἐμπειρικὸ χαρακτήρα τῆς γνώσης, τὴ δυνατότητα ἐμπειρικῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ μέσω τῆς προσωπικῆς *σχέσης* μαζί Του — τὴ θεμελίωση τῆς ὀντολογίας στὴν ἐμπειρία, ὄχι στὸν ἀφηρημένο στοχασμό. Καὶ τὸν *ἄκτιστο* χαρακτήρα τῆς θείας Ἐνέργειας, δηλαδὴ τὴν ἐμπειρικὴ καὶ πάλι δυνατότητα μέθεξης τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἄκτιστη Θεότητα, τὴ δυνατότητα νὰ μετέχει ὁ ἄνθρωπος μὲ τὶς σωματικές του αἰσθήσεις στὴν ἐνεργούμενη Χάρη τῆς Θεοφάνειας, νὰ γίνεται αἰσθητὰ κοινωνὸς τῆς ζωῆς τοῦ ἀκτίστου.

Ἔτσι, ἡ «ἡσυχαστικὴ» διαμάχη τοῦ 14ου αἰώνα συνοψίζει καὶ ἀποκαλύπτει τὴ διαφορὰ τῆς Ὀρθοδοξίας ἀπὸ τὴ Δύση ὡς ἀντιπαράθεση τῆς ἐμπειρίας στὴν ἀφηρημένη θρησκευτικὴ «πεποίθηση». Ἡ ἱστορικὴ ἐμπειρία ποὺ θεμελιώνει τὸ «εὐ-αγγέλιο» τῆς Ἐκκλησίας, εἶναι μιὰ πραγματικὴ ἐμπειρία Θεοφάνειας καὶ Θεογνωσίας, πραγματικὴ σχέση κοινωνίας τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸ ἄκτιστο, μέθεξη τοῦ ἀνθρώπου στὴν ὄντως ζωὴ τῆς ἀφθαρσίας, ἀθανασίας

καὶ ὑπαρκτικῆς πληρότητας. Στόχος τῆς Ἐκκλησίας δὲν εἶναι οὔτε ἡ ἠθικὴ «βελτίωση» τοῦ ἀτόμου, οὔτε ἡ κατοχύρωση τῶν ἰδεολογικῶν του βεβαιοτήτων, ἀλλὰ ἡ «θεοποιὸς μέθεξις» τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἄκτιστη ζωὴ τῆς Θεότητας ποὺ τοῦ προσφέρεται ὡς Χάρη-χάρισμα. Καὶ αὐτὸν τὸν ἐμπειρικὸ στόχο τὸν ὑποκαθιστᾶ ἡ Δύση μὲ νοητικὰ σχήματα, μεταφυσικὲς ὑποθέσεις, συλλογιστικὲς κατασκευές, δικανικὲς συναλλαγὲς — διαστρέφει τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία σὲ ἰδεολογικὴ θρησκευτικότητα.

Τὸ χάσμα ἐμφανίζεται ἀγεφύρωτο ὄχι στὸ ἐπίπεδο τῶν διατυπώσεων, ἀλλὰ τῆς ζωῆς καὶ τῆς πράξης. *«Εἴπερ οὐκ ἐν τοῖς ῥήμασιν ἡμῖν, ἀλλ' ἐν τοῖς πράγμασιν ἡ ἀλήθεια».*

6. «ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΟΙ» Ἢ «ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΙ»

Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ὅσοι τὸν ἀκολούθησαν στὴν ἀντιπαράθεση μὲ τοὺς λατινόφρονες, εἶναι μᾶλλον ἡ τελευταία συνειδητὴ ἀντίσταση τῶν Ἑλλήνων στὴ δυτικὴ ἀλλοτρίωση. Πρέπει νὰ μνημονευθεῖ καὶ ἡ χρονολογικὴ κατακλείδα αὐτῆς τῆς ἀντίστασης: Ὁ μητροπολίτης Ἐφέσσου **Μάρκος Εὐγενικὸς** (1392-1444), ποὺ τὸ πνευματικό του ἀνάστημα καὶ ἡ θεολογική του ἐγρήγορση λειτούργησαν σὰν καταλύτης, γιὰ νὰ μείνουν ἀνενέργητες οἱ ἀποφάσεις τῆς ἑνωτικῆς συνόδου Φερράρας-Φλωρεντίας (1438-1439).

Μὲ τὴν πτώση τῆς Κωνσταντινούπολης (1453) καὶ τὴν ὁριστικὴ κατάλυση τῆς Αὐτοκρατορίας τῶν ὀρθοδόξων Ἑλλήνων, τελειώνει οὐσιαστικὰ καὶ ἡ θεολογικὴ ἀντιπαράθεση Ὀρθοδοξίας καὶ Δύσης. Σίγουρα, συνεχίζουν νὰ ὑπάρχουν Ἕλληνες λόγιοι ποὺ ἀντιμετωπίζουν κριτικά, κάποτε καὶ μὲ τεκμηριωμένη πολεμική, τὴν ἀλλοτρίωση τοῦ χριστιανισμοῦ στὴ Δύση. Κατὰ κανόνα ὅμως ἐπιμένουν στὰ ἐξωτερικὰ συμπτώματα τῆς ἀλλοτρίωσης καὶ στὴν παραβίαση κάποιων ἀντικειμενικῶν ὅρων-ὁρίων τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀλήθειας. Δὲν δείχνουν νὰ ἀντιλαμβάνονται τὴ ριζικὴ ἀντιστροφὴ τοῦ εὐαγγελίου τῆς Ἐκκλησίας, τὴ «θρησκειοποίηση» καὶ ἀκύρωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος τῆς σωτηρίας.

Παραμένει ζωντανὴ ἡ λαϊκὴ ἐνσάρκωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὀρθοδοξίας, τὸ λαϊκὸ ἦθος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, ἔκδηλο στὸν κοινωνικὸ βίο τῶν ὑπόδουλων ἑλληνικῶν κοινοτήτων, στὴν ἀρχιτεκτονικὴ καὶ στὴν ἁγιογραφία, στὴ λειτουργικὴ μουσικὴ παράδοση, στὸν *τρόπο* τοῦ καθημερινοῦ βίου. Χρειάζεται νὰ γίνει κάποτε μιὰ εἰδικὴ μελέτη, ποὺ νὰ καταδείξει, μέσα ἀπὸ τὶς πηγὲς τῆς λαϊκῆς παράδοσης τῶν ὑπόδουλων Ἑλλήνων, αὐτὴ τὴ θαυμαστὴ ταύτιση τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ὀρθοδοξίας μὲ τὴν καθημερινὴ πράξη τοῦ βίου σὲ κάθε της ἔκφανση.

Ὅμως ἡ ἑλληνικὴ διανόηση, στὸ ποσοστὸ ποὺ ἐπιβιώνει μέσα στὶς συνθῆκες ἐκβαρβαρισμοῦ κάτω ἀπὸ τὴν τουρκικὴ κυριαρχία, ἀκολουθεῖ πορεία μᾶλλον ἀσύμπτωτη μὲ τὴ λαϊκὴ ἐνσάρκωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βιώματος. Ἀκόμα καὶ ὅταν ὑπεραμύνονται τῆς Ὀρθοδοξίας, οἱ λόγιοι τῆς Τουρκοκρατίας τὸ κάνουν μὲ τὶς προδιαγραφὲς τῆς δυτικῆς τους πιὰ παιδείας καὶ τοῦ θρησκευτικοῦ προβληματισμοῦ τῆς Δύσης, ὄχι μὲ βάση τὴν ἐμπειρία τοῦ λαϊκοῦ σώματος τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς.

Θὰ μπορούσαμε νὰ χωρίσουμε τοὺς Ἕλληνες λογίους τῶν χρόνων τῆς Τουρκοκρατίας σὲ δύο μεγάλες ὁμάδες ἢ σχολές: Ἀπὸ τὸν 15ο ὡς καὶ τὸν 17ο αἰώνα, κυριαρχεῖ ἡ ὁμάδα τῶν «ἀριστοτελικῶν» ἢ «σχολαστικῶν», ὅπως θὰ τοὺς ὀνομάσουν ἀργότερα οἱ ἀντίπαλοί τους. Καὶ στὸν 18ο καὶ 19ο αἰώνα παίρνουν τὴ σκυτάλη οἱ «νεωτερικοὶ» ἢ «προοδευτικοί».

Οἱ πρῶτοι συγκεντρώνουν τὴν προσοχή τους στὴ σπουδὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, μὲ τὶς προδιαγραφὲς ποὺ καθιέρωσε γι' αὐτὴ τὴ σπουδὴ ἡ δυτικὴ σχολαστικὴ παράδοση καὶ ἰδιαίτερα ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης[1]. Οἱ δεύτεροι ἀκολουθοῦν τὴ μεταγενέστερη εὐρωπαϊκὴ ἀντίδραση στὸν ἀριστοτελισμό, ὅπως αὐτὴ διαμορφώθηκε μὲ τὴν ἐμφάνιση στὴ Δύση τῆς πειραματικῆς-ἐμπειρικῆς μεθόδου γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα καὶ τῆς καινούργιας ἀντίληψης γιὰ τὸν κόσμο —ὕστερα ἀπὸ τὸν Κοπέρνικο (1533-1592), τὸν Τζιορντάνο Μπροῦνο (Giordano Bruno, 1548-1592), τὸν Γαλιλαῖο (Galileo

1. «Ἀριστοτελικοὶ ἦσαν πάντες οἱ λόγιοι κληρικοί, ἀπὸ τοῦ παραδόντος εἰς τὸ πῦρ τὰ πληθωνικὰ συγγράμματα Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου μέχρι τῶν τοῦ αἰῶνος ἡμῶν (19ου)»: Μανουὴλ Γεδεων, *Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ γένους κατὰ τὸν ΙΗ' καὶ ΙΘ' αἰῶνα*, Ἀθήνα («Ἑρμῆς») 1976, σελ. 98. — «Τὸ ἀριστοτελικὸ κείμενο ἑρμηνεύεται μὲ μέθοδο διαλεκτική: μνημονεύονται οἱ διάφορες ἑρμηνεῖες καὶ ἀντιθέσεις τῶν σχολιαστῶν, ἡ κάθε γνώμη κρίνεται μὲ ἐπιμέλεια, γιὰ νὰ φανοῦν οἱ ἀδύνατες πλευρές της, καὶ στὸ τέλος ἀναπτύσσεται ἡ προσωπικὴ ἄποψη τοῦ συγγραφέα»: Ε. Π. Παπανουτσου, *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία Α'*, Ἀθήνα («Ἀετὸς» - Βασικὴ Βιβλιοθήκη τ. 35), σελ. 21.

Galilei, 1564-1642)— καὶ ἀργότερα μὲ τὸ μεγάλο κίνημα τοῦ Διαφωτισμοῦ.

Οἱ Ἕλληνες «ἀριστοτελικοὶ» κολακεύονται ἀπὸ τὴν καθολικὴ ἐπιβολὴ τῆς αὐθεντίας τοῦ Σταγειρίτη στὴ Δύση, καὶ πιστεύουν ὅτι μὲ τὸν ἀριστοτελισμό τους παραμένουν πιστοὶ στὴν ἑλληνικὴ πολιτισμικὴ παράδοση. Δὲν ὑποψιάζονται τὴ ριζικὴ ἀντιστροφὴ τῶν ὅρων τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας ποὺ πραγματοποιήθηκε στὴ Δύση μὲ τὸν Σχολαστικισμό[2]. Οὔτε διακρίνουν τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν «κωδικὴ» ἐκδοχὴ ἢ ἀναφομοίωτη πρόσληψη τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τοὺς Δυτικούς, καὶ στὴ γόνιμη δυναμικὴ συνέχιση τῆς ἀριστοτελικῆς προβληματικῆς στὰ ἔργα τῶν κορυφαίων ἀναστημάτων τῆς «βυζαντινῆς» περιόδου (Καππαδοκῶν, Μάξιμου

2. Ὁ Ἀριστοτέλης μεταφράζεται γιὰ πρώτη φορὰ στὰ λατινικὰ μόλις στὰ μέσα τοῦ 12ου αἰώνα. Καὶ μεταφράζεται ὄχι ἀπὸ τὸ ἑλληνικὸ πρωτότυπο, ἀλλὰ ἀπὸ τὰ ἀραβικά, σὲ μιὰ κατὰ λέξη μετάφραση πού, ὅπως σημειώνει ὁ Emile Brehier στὴν *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, κάνει συχνὰ τὸ κείμενο ἀκατανόητο. Ἀλλὰ τὸ σπουδαιότερο εἶναι, ὅτι στὰ μέσα τοῦ 12ου αἰ. μεταφράζονται μόνο τὰ βιβλία τῆς ἀριστοτελικῆς Λογικῆς (τὸ λεγόμενο *Ὄργανον*), ἐνῶ τὸ ὑπόλοιπο ἀριστοτελικὸ ἔργο γίνεται γνωστὸ στὰ λατινικὰ περίπου ἕναν αἰώνα ἀργότερα. Μέσα σὲ αὐτὰ τὰ ἑκατὸ χρόνια μοιάζει νὰ κρίνεται ἀποφασιστικὰ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο οἱ Δυτικοὶ θὰ προσεγγίζουν στὸ ἑξῆς καὶ θὰ κατανοοῦν τὸν Ἀριστοτέλη: Ὑποτάσσουν τὴν ἀριστοτελικὴ Λογικὴ στὴ δυτικὴ ἐκδοχὴ τοῦ *λόγου* ὡς *ratio* ἀπολυτοποιώντας τὸν μεθοδολογικὸ χαρακτήρα της καὶ διαστέλλοντας τὴ λογικὴ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Οἱ ἀριστοτελικοὶ ὅροι τοῦ «ὀρθῶς διανοεῖσθαι» χρησιμεύουν στὴ Δύση σὰν κανόνας καὶ κριτήριο γιὰ τὴν ἐπαλήθευση τῆς γνώσης, ἀφοῦ τὴ γνώση τὴν ἐξασφαλίζει ἀποκλειστικὰ ἡ ἀτομικὴ facultas rationis καὶ ὄχι ἡ ἐμπειρία τῆς *σχέσης*. Ἔτσι ἡ Δύση θὰ μείνει ὁριστικὰ ἀνυποψίαστη γιὰ τὴν κοινωνικὴ ἐπαλήθευση τῆς γνώσης (τὴν ταύτιση τοῦ *ἀληθεύειν* μὲ τὸ *κοινωνεῖν*), ποὺ συνιστᾶ τὴ δυναμικὴ τῆς ἀριστοτελικῆς (καὶ γενικότερα τῆς ἀρχαιοελληνικῆς) γνωσιοθεωρίας. Γιὰ τὴν ἀντιστροφὴ αὐτὴ τῶν ὅρων τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας στὴ Δύση, βλ. κάποιες συστηματικότερες ἀναλύσεις στὰ βιβλία μου: *Σχεδίασμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, Ἀθήνα («Δόμος») ²1988, §§ 19, 20, 21, 25, 31, 32. — *Ὀρθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτική*, Ἀθήνα («Δόμος») 1984, σελ. 205-210. — *Τὸ πραγματικὸ καὶ τὸ φαντασιῶδες στὴν Πολιτικὴ Οἰκονομία*, Ἀθήνα («Δόμος») 1989, σελ. 136.

Ὁμολογητῆ, Θεοδώρου τῆς Ραϊθοῦ, Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ, Γρηγόριου Παλαμᾶ). Ἀκόμα καὶ ὅταν πιστεύουν ὅτι ἀρνοῦνται τὴ σχολαστική-θωμιστικὴ προσέγγιση τῶν ἀριστοτελικῶν κειμένων (κυρίως στὸν 17ο πιὰ αἰώνα), οἱ Ἕλληνες λόγιοι παραμένουν ὁλοφάνερα παγιδευμένοι στὶς δυτικὲς προϋποθέσεις κατανόησης τοῦ Ἀριστοτέλη.

Τὸ θέμα εἶναι κρίσιμο γιὰ τὴ μελέτη μας, χρειάζεται νὰ παρεμβάλουμε ἔστω μιὰ συντομογραφικὴ διασάφηση: Μιλήσαμε γιὰ ριζικὴ ἀντιστροφὴ τῶν ὅρων τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας στὴ Δύση, καὶ ταυτόχρονα γιὰ «κωδικὴ» ἐκδοχή της, δηλαδὴ γιὰ ἀνεπιφύλακτη ὁλικὴ ἀποδοχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη — τόσο τοῦ μεθοδολογικοῦ «ὀργάνου» ὅσο καὶ τοῦ ἑρμηνευτικοῦ τῆς πραγματικότητας «κοσμοειδώλου». Μοιάζει μὲ ἀντίφαση, κι ὅμως δὲν εἶναι.

Ἡ Δύση ἐκδέχεται ὁλόκληρο τὸ ἀριστοτελικὸ ἔργο ὡς κώδικα ἀλάθητης (ἢ τῆς πιὸ ἀποτελεσματικῆς) μεθόδου γιὰ τὴ γνώση τοῦ ὑπαρκτοῦ καὶ πραγματικοῦ· μεθόδου ποὺ ἔχει ἤδη ἀποθησαυρίσει μέσα στὸ ἴδιο τὸ ἀριστοτελικὸ ἔργο τὴ βέβαιη καὶ ὁριστικὴ γνώση γιὰ τὸ ὑπαρκτὸ καὶ πραγματικό. Μιὰ τέτοια ὅμως ἐκδοχὴ βρίσκεται κυριολεκτικὰ στοὺς ἀντίποδες τῶν προϋποθέσεων ποὺ θέτει σαφέστατα ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης στὰ ἐρευνητικά του ἐγχειρήματα — ὅπως καὶ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο οἱ «Βυζαντινοὶ» προσεγγίζουν τὸν Ἀριστοτέλη.

Ἐντελῶς ἐπιγραμματικὰ καὶ μὲ σχηματικὴ ὁπωσδήποτε ἁπλούστευση θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ μέθοδος «τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστημῶν» ἀποβλέπει στὴν ὀρθὴ διασάφηση τῆς ἐμπειρίας, χωρὶς νὰ προϋποθέτει ἢ νὰ ἐπιβάλει ὡς ἔγκυρη μία καὶ μόνη ἐμπειρικὴ ἐκδοχή. Ὁ ἴδιος βεβαιώνει ὅτι ἡ μέθοδός του, διαλεκτικὴ καὶ ἀποδεικτική, ἀφορᾶ στὶς γενικὲς ἀρχὲς ὅλων τῶν ἐπιστημῶν (στὶς ἀρχὲς τοῦ «ὀρθῶς διανοεῖσθαι»). Καὶ ὅτι εἶναι «ἀδύνατον εἰπεῖν τι» (ἀδύνατο νὰ ἀποφανθεῖ ὁριστικὰ) «περὶ τῶν οἰκείων» σὲ κάθε ἐπιμέρους ἐπιστήμη ἀρχῶν. Βέβαια δὲν διστάζει νὰ προχωρήσει στὴν ἔρευνα καὶ θεμελίωση τῶν

«πρώτων ἀρχῶν» καὶ στὶς ἐπιμέρους ἐπιστῆμες, ἀφοῦ ὅμως διευκρινίσει σαφέστατα ὅτι βασίζεται μόνο στὰ «ἔνδοξα» (τὰ ἐν δόξῃ, τὰ νομιζόμενα)[3] τῆς ἐποχῆς του καὶ τοῦ κοινωνικοῦ του περίγυρου. Τὸ ἐνδιαφέρον του δὲν εἶναι ἡ ὁριστικὴ καταξίωση αὐτῶν τῶν «ἐνδόξων», ἀλλὰ ἡ ὀρθὴ διασάφηση τῆς δεδομένης στὴν ἐποχή του ἐμπειρίας[4].

Αὐτὴ ἡ ὁριοθέτηση ἀφήνει νὰ φανεῖ εὐκρινέστατα ὁ στόχος τῆς ἀριστοτελικῆς μεθόδου καὶ ἐπιστήμης: Δὲν εἶναι ἡ διαμόρφωση καὶ ἐπιβολὴ κάποιων τελεσίδικων ἀποφάνσεων ποὺ ἐξαντλοῦν τὴ γνώση τοῦ ὑπαρκτοῦ καὶ πραγματικοῦ. Ἀλλὰ εἶναι ἡ ὀρθὴ διασάφηση τῆς δεδομένης ἐμπειρίας, μὲ κριτήριο τῆς ὀρθότητας τὴ δυνατότητα νὰ κοινωνεῖται ἡ ἐμπειρία[5]. Ἡ ἐμπειρία δὲν εἶναι μιὰ αὐθαίρετη ὑποκειμενικὴ βεβαιότητα· ἀληθεύει μόνο κατὰ τὸν ὀρθὸ λόγο. Καὶ ἡ τελικὴ ὀρθότητα τοῦ λόγου δὲν εἶναι ἁπλῶς μεθοδολογικὴ (τυπική)· βεβαιώνεται *κατ᾽ ἀρετήν*, καὶ ἡ ἀρετὴ *κοινωνίας ἔργον ἐστὶ — τὴν ἀρετὴν δεῖ εἶναι πρὸς τὴν πολιτείαν*[6].

3. Τὰ ὡς ἐκ τῆς κοινῆς ὁμοφωνίας θεωρούμενα ὡς ἀληθῆ· ἀντίθετος ἔννοια: τὰ κατ᾽ ἀνάγκην ἀληθῆ. Βλ. *Τοπικὰ* Α1, 100b 21-22: ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.

4. Πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφότερα διαπορῆσαι ῥᾷον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος· ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσί, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν, τοῦτο δ᾽ ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστιν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει. *Τοπικὰ* Α2, 101a 34-101b 4. — Βλ. τὴ λαμπρὴ ἀνάλυση ποὺ ἐπιχειρεῖ στὰ μεθοδολογικὰ δεδομένα τῆς ἴδιας τῆς ἀριστοτελικῆς σκέψης ὁ Λάμπρος Χ. Σιασος, στὸ βιβλίο του *Ἡ διαλεκτικὴ στὴ φανέρωση τῆς φύσης*, Θεσσαλονίκη (Ἐκδ. Πουρνάρα) 1989, σελ. 11-56.

5. Διάσπαρτο τὸ ἀριστοτελικὸ ἔργο ἀπὸ σχετικὲς μαρτυρίες· ἐνδεικτικὰ μόνο βλ. *Τοπικά*, Κεφ. Θ11 — *Ἀναλυτικὰ ὕστερα* Α33, 89b 7-10. — *Πολιτικὰ* 14, 1276b 16-34.

6. *Ἠθικὰ Νικομάχεια* VI, 13, 1144b 21-32. — *Πολιτικὰ* 14, 1276b 27-31.

Μὲ αὐτὴ τὴ βάση ἡ ἀριστοτελικὴ μεθοδολογία μπορεῖ νὰ ὑπηρετήσει τὴ διασάφηση τῆς ἐμπειρίας, χωρὶς νὰ δεσμεύει τὴ δυναμικὴ τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας, τὴ διεύρυνση ἢ τὶς κοινωνικὲς-ἱστορικὲς μεταλλαγές της. Ἡ κοσμολογικὴ καὶ ἠθικὴ ἐμπειρία τῆς ἀρχαιοελληνικῆς *πόλεως*, ὅπως καὶ ἡ πρωταρχικὰ ἱστορική, ἀλλὰ καὶ ὑπαρξιακὴ ἐμπειρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας, μποροῦν νὰ βροῦν στὴν ἀριστοτελικὴ μέθοδο τὸν τρόπο ἢ τὸ μέσο γιὰ τὴν *μετὰ λόγου* κοινοποίησή τους — τὴ δυνατότητα νὰ γνωστοποιεῖται καὶ νὰ κοινωνεῖται ἡ ἐμπειρία, νὰ ἐπαληθεύεται ἡ ὀρθότητά της ὡς κοινωνικὸ γεγονός.

Ἡ Δύση ἀγνόησε ὁλοκληρωτικὰ τὴν *ἀποφατικὴ* αὐτὴ βάση τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἔργου. Ταύτισε τὴν ἐγκυρότητα τῆς μεθόδου μὲ τὴν ἀποκλειστικότητα μιᾶς ὁριστικῆς ἐκδοχῆς τῶν σημαινομένων τῆς μεθόδου. Ἐξέλαβε τὰ «ἔνδοξα» καὶ τὰ «ἐκ πιθανῶν πιθανὰ» ὡς βέβαια καὶ ἀσφαλῆ — τὴν ἐρευνητικὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη ὡς «ἐπιστημονικὴ» *ὀντολογία* (ὡς κατακυρωμένη γνώση τῶν πραγμάτων καθεαυτά). Ταύτισε τὸν λογικὸ ὁρισμὸ μὲ τὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα τοῦ ὁριζομένου, αὐτονόμησε καὶ διέστειλε τὴ λογικὴ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, τὴν ἀτομικὴ νοητικὴ βεβαιότητα ἀπὸ τὴν κοινωνική της ἐπαλήθευση. Ἔτσι ἐγκαινίασε μιὰ καινούργια μέσα στὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία στάση ζωῆς (καθολικὸ τρόπο τοῦ βίου ἢ πολιτισμὸ) πάνω στὴ βάση τῆς *νοησιαρχίας* καὶ τοῦ *ἀτομικισμοῦ*. Τόσο ἡ φυσικὴ ὅσο καὶ ἡ μεταφυσικὴ μεταβλήθηκαν στὴ Δύση σὲ «ἐπιστῆμες» νοητικῶν σχηματοποιήσεων μὲ δογματικὲς ἀπαιτήσεις, ἀποκλείοντας τὴν ἀπεριόριστη δυναμικὴ τῆς ἄμεσης *σχέσης* μὲ τὸ πραγματικό, τὸ ἐμπειρικὸ-κοινωνικὸ κατόρθωμα τῆς ἀλήθειας.

Οἱ Ἕλληνες «ἀριστοτελικοὶ» τῆς Τουρκοκρατίας ἐμφανίζονται ἐντελῶς ἀνυποψίαστοι γιὰ τὴ δυτικὴ ἀντιστροφὴ τῶν ὅρων καὶ προϋποθέσεων κατανόησης τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἀκόμα καὶ ὁ «νεοαριστοτελισμός», ποὺ εἰσάγεται στὸν 17ο αἰώνα ἀπὸ τὴ Δύση στὴν

Ἑλλάδα, δὲν ἀμφισβητεῖ παρὰ μόνο τὰ «ἔνδοξα» τῆς ἀριστοτελικῆς φυσικῆς καὶ ἠθικῆς[7], ἐπειδὴ ἔρχονται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ «νεωτερικὴ» ἔρευνα τῆς φύσης καὶ τῶν ἀνθρώπινων ἠθῶν. Αὐτὴ ἡ ἀντίθεση γίνεται ἀργότερα ἀφορμὴ γιὰ πολλοὺς «νεωτερικοὺς» νὰ ἀπορρίψουν συνολικὰ τὴν αὐθεντία τοῦ Ἀριστοτέλη, πάντοτε μὲ βάση τὴν ἀναζήτηση μιᾶς ἄλλης ἐγκυρότερης ἐπιστημονικῆς αὐθεντίας — ποὺ τὴν ἐντοπίζουν στὴ μαθηματικὴ-μηχανιστικὴ ἑρμηνεία τῆς αἰσθητῆς πραγματικότητας[8].

Μὲ τέτοιες προδιαγραφές, καὶ ἡ ὅποια ἐμμονὴ τῶν Ἑλλήνων «ἀριστοτελικῶν» στὴν *ὀρθόδοξη* ἐκκλησιαστικὴ διδασκαλία εἶναι ἐπίσης παγιδευμένη στὶς ἀδιέξοδες προϋποθέσεις τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς: Στὸν στεγανὸ χωρισμὸ τῆς ὀντολογίας ἀπὸ τὴν Ἱστορία, τῆς πίστης ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, στὴν ταύτιση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀλήθειας μὲ τὸ ἐμπειρικὰ ἀπρόσιτο καὶ νοητικὰ μόνο προσιτὸ *δόγμα*. Ἔστω κι ἂν δὲν παραβιάζουν οἱ «ἀριστοτελικοὶ» τὸ γράμμα τῶν διατυπώσεων τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, ἐμφανίζονται οὐσιαστικὰ ἀποξενωμένοι ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐμπειρία, ἄσχετοι μὲ τὴ δυναμικὴ τοῦ γεγονότος ποὺ ἁπλῶς σημαίνεται μὲ τὰ δόγματα. Ἡ θρησκευτικότητα συρρικνώνεται σὲ μιὰ χρησιμοθηρικὴ ἀτομικὴ ἠθικὴ μὲ ἀφηρημένη «ὑπερβατικὴ» καταξίωση.

*

Ἡ μορφὴ ποὺ κυριαρχεῖ στὰ χρόνια τῆς ἅλωσης εἶναι σίγουρα ὁ **Γεώργιος Σχολάριος** (1405-1472). Ἀνεβαίνει στὸν πατριαρχικὸ θρόνο τῆς Κωνσταντινούπολης μὲ τὸ ὄνομα Γεννάδιος —πρῶ-

7. Βλ. Νικ. Ψημμενου, *Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὸ 1453 ὡς τὸ 1821*, Τόμος Β΄, Ἀθήνα («Γνώση») 1989, σελ. 14.

8. «Ἡ μαθηματικοποίηση, δηλαδὴ ποσοτικοποίηση τῆς φύσης, ἀντιτάχθηκε στὴ σχολαστικοαριστοτελικὴ ποιοτικὴ θεώρηση»: Παναγιώτη Κονδυλη, *Ἡ κριτικὴ τῆς μεταφυσικῆς στὴ νεότερη σκέψη*, Ἀθήνα («Γνώση») 1983, σελ. 18.

τος Πατριάρχης τοῦ ὑπόδουλου Ἑλληνισμοῦ, ἐπιλεγμένος ἀπὸ τὸν Μωάμεθ Β' τὸν κατακτητὴ χάρη στὴ φήμη του ὡς ἀρχηγοῦ τῶν «ἀνθενωτικῶν» Ἑλλήνων.

Ἀλλὰ στὸ στρατόπεδο τῶν «ἀνθενωτικῶν» ὁ Σχολάριος βρέθηκε μᾶλλον γιὰ λόγους συμπτωματικοὺς ἢ πολιτικῶν μόνο ἐκτιμήσεων. Θεωρήθηκε μαθητὴς τοῦ Μάρκου Εὐγενικοῦ, ὅμως ὁ πνευματικός του προσανατολισμὸς ἦταν διαμετρικὰ ἀντίθετος. Ὁ Σχολάριος σπούδασε νομικὰ καὶ ἔφτασε στὸ ἀξίωμα τοῦ Γενικοῦ Δικαστῆ μὲ ἁρμοδιότητα στὶς ὑποθέσεις τοῦ Πανεπιστημίου. Ὑπῆρξε διδάσκαλος τῆς γραμματικῆς, τῆς ρητορικῆς καὶ τῆς φιλοσοφίας σὲ σχολὴ ποὺ ἵδρυσε ὁ ἴδιος στὴν Κωνσταντινούπολη, ἀλλὰ καὶ καθολικὸς σεκρετάριος τοῦ αὐτοκράτορα καὶ καθηγητὴς τῆς θεολογίας στὴ Βασιλικὴ Ἀκαδημία. Ἦταν ἄριστος γνώστης τῆς λατινικῆς γλώσσας καὶ εἶχε ἐντρυφήσει σὲ συγγραφεῖς ὅπως ὁ Ἀλβέρτος ὁ Μέγας καὶ ὁ Gilbert de la Porrée. Ἀλλὰ ὁ μεγάλος θαυμασμός του ἦταν γιὰ τὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτη. Δίδασκε τὰ ἔργα τοῦ Ἀκινάτη στὴν προφορική του διδασκαλία καὶ μετέφρασε ἐκτενὴ ἐπιτομὴ τῶν κυριότερων συγγραμάτων του. Τὸν θεωροῦσε «σοφὸν καὶ τῶν ἐν σοφίᾳ τελείων ἐν ἀνθρώποις οὐδενὸς ἐνδεή», «ἄριστον τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἐξηγητὴν καὶ συνόπτην».

Στὴ Σύνοδο τῆς Φερράρας-Φλωρεντίας, λαϊκὸς ἀκόμη, ὑποστήριξε σθεναρὰ τὴν ἕνωση μὲ τοὺς παπικούς. Ἀργότερα μεταπείστηκε καὶ προσχώρησε στοὺς «ἀνθενωτικούς», ἀλλὰ οἱ θεολογικές του ἀπόψεις στὶς κρίσιμες διαφορὲς τῆς Δύσης ἀπὸ τὴν Ἀνατολὴ παρέμειναν ἕνας συμφυρμὸς ὀρθόδοξων διατυπώσεων καὶ τυπικὰ δυτικῆς κατανόησής τους. Τὰ κείμενά του εἶναι ἀντιπροσωπευτικὰ δείγματα μιᾶς θεολογίας ποὺ ἔχει ριζικὰ «θρησκειοποιήσει» τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία[9], τὴν ἔχει ὑποκαταστήσει

9. Ἕνα τέτοιο δεῖγμα εἶναι καὶ ἡ *Ὁμολογία πίστεως* ποὺ ἐνεχείρισε ὁ Σχολάριος στὸν Μωάμεθ Β' τὸν κατακτητή. Ὁ «Θεὸς» τοῦ Σχολάριου εἶναι μιὰ νοητὰ συλλαμβανόμενη Οὐσία, τὰ Πρόσωπα τῆς Τριάδος ἁπλὲς ἐνέργειες αὐτῆς τῆς

μὲ νοησιαρχικὰ σχήματα ἀτομικῶν πεποιθήσεων. Σκέπτεται καὶ ἐκφράζεται μὲ τὶς προϋποθέσεις τοῦ δυτικοῦ στοχαστῆ, «ὁ θαυμασμὸς καὶ γενικὰ τὸ ἐνδιαφέρον του γιὰ τὴ λατινικὴ λογιοσύνη ἐπηρέασαν ὅλη τὴ σκέψη καὶ τὴ μεθοδολογία του»[10]. Ἀκόμα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη προσπαθεῖ νὰ τὸν ἑρμηνεύσει, Ἕλληνας αὐτός, μὲ τὴ βοήθεια τῶν λατίνων σχολιαστῶν. Ζεῖ στὴν καρδιὰ τοῦ Ἑλληνισμοῦ, στὴν Κωνσταντινούπολη, ἀναλαμβάνει τὶς εὐθύνες κεφαλῆς καὶ ποιμένα τῶν ὑπόδουλων Ἑλλήνων, καὶ εἶναι ὁ ἴδιος ριζικὰ ἀφελληνισμένος, ἀνυποψίαστος γιὰ τὰ καίρια καὶ θεμελιώδη τῆς ἑλληνικῆς πνευματικῆς παράδοσης.

Σύγχρονος τοῦ Σχολάριου εἶναι ὁ **Γεώργιος Τραπεζούντιος** (1395-1472). Κατέφυγε στὴν Ἰταλία, ὅπου δίδαξε σὲ διάφορα

Οὐσίας: «Ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ φυσικαί, ἐπεὶ ὁ Θεὸς νοῦς ἐστιν. Καὶ ταῦτα τὰ τρία, Νοῦς, Λόγος καὶ Πνεῦμα, εἷς Θεός ἐστιν, ὥσπερ ἐν τῇ μιᾷ ψυχῇ τοῦ ἀνθρώπου ἔστι νοῦς καὶ λόγος νοητὸς καὶ θέλησις νοητή, καὶ ὅμως ταῦτα τὰ τρία εἰσὶ μία ψυχὴ κατὰ τὴν οὐσίαν». — Θὰ μποροῦσε ἴσως νὰ ἀντιτάξει κανεὶς ὅτι πρόκειται γιὰ σκόπιμη ἀπλουστευτικὴ διασκευὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας κατάλληλη γιὰ τὸν ἀμύητο Ὀθωμανό, ἂν δὲν ἔφερε ἀνενδοίαστα τὸν τίτλο: *Ὁμολογία περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμήτου πίστεως τῶν χριστιανῶν*, τὴν ὁποία «πάντες σχεδὸν οἱ παλαιότεροι συμβολικοὶ θεολόγοι κατέταξαν μεταξὺ τῶν ὀρθοδόξων συμβολικῶν κειμένων», ἀφοῦ «πρόκειται περὶ δογματικοαπολογητικοῦ κειμένου ἑνὸς τῶν σοφωτέρων ὀρθοδόξων Πατριαρχῶν, ἐπιτυχῶς καὶ ὀρθοδόξως ἐκθέτοντος ἐν αὐτῷ τὴν καθόλου χριστιανικὴν δογματικὴν πίστιν». Αὐτὰ βεβαιώνει ἀκόμα στὶς μέρες μας ὁ θεολόγος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Καθηγητὴς Ι. ΚΑΡΜΙΡΗΣ (: *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Τόμος Ι, Ἐν Ἀθήναις, ²1960, σελ. 431). — Ἀντίθετα, σύγχρονοι δυτικοὶ ἐρευνητὲς βεβαιώνουν ἀπερίφραστα τὴ θεολογικὴ ἐξάρτηση τοῦ Γενναδίου ἀπὸ τοὺς λατίνους θεολόγους: Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, München (Beck-Verl.) 1988, σελ. 81 (— στὸ ἑξῆς θὰ παραπέμπεται μόνο μὲ τὴν ἔνδειξη: PODSKALSKY).

10. Steven RUNCIMAN, *Ἡ τελευταία βυζαντινὴ ἀναγέννηση*, Ἀθήνα («Δόμος») 1980, σελ. 93. — Τοῦ ΙΔΙΟΥ, *The Great Church in Captivity*, Cambridge (Univ. Press) 1968, σελ. 125-127, 280-81, 339, 345, 352.

πανεπιστήμια, μπῆκε στὴν ὑπηρεσία τῶν παπῶν ἀπὸ τὸ 1437, καὶ τὸ 1443 ὁρίστηκε ἀποστολικὸς γραμματέας τῆς «ἁγίας ἕδρας». Ἔστειλε καὶ αὐτὸς στὸν Μωάμεθ ἔκθεση «*Περὶ τῆς ἀληθείας τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως*», χαρακτηριστικὸ δεῖγμα τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ φρονήματος τῶν λογίων Ἑλλήνων τῆς ἐποχῆς —τῆς δυτικῆς ἀντίληψης περὶ τοῦ Θεοῦ ὡς νοητοῦ «ἀντικειμένου»: «Πᾶν σῶμα, μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔχει καὶ τούτοις τοῖς τρισὶ συνίσταται. Τὸ μὲν οὖν σῶμα, ἕν ἐστιν, εἰ δὲ τῶν τριῶν τούτων ἓν μόνον λείψῃ, οὐδέν ἐστι... Τί τῆς εἰκόνος ταύτης σαφέστερον; Τὸ μῆκος εἰκόνα φέρει τοῦ πατρός, ἡ ἐπιφάνεια τοῦ λόγου αὐτοῦ, τὸ βάθος τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ἔστι δὲ τὰ τρία, σῶμα ἕν, ἁπλοῦν»[11].

Ὅπως καὶ στὸν Σχολάριο, οὔτε ἡ παραμικρὴ ὑποψία γιὰ τὴν προτεραιότητα τοῦ *προσωπικοῦ* χαρακτήρα τῶν θείων Ὑποστάσεων, τὴν προτεραιότητα τῆς ἱστορικῆς ἐμπειρίας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, ποὺ μόνη αὐτὴ βεβαιώνει τὴν ὕπαρξη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ ὡς ἀμεσότητα κοινωνίας καὶ σχέσης.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ἕνας σημαντικὸς ἀριθμὸς ἑλλήνων λογίων καταφεύγουν μετὰ τὴν ἅλωση τῆς Κωνσταντινούπολης στὴν Ἰταλία. Ἐκεῖ γίνονται δάσκαλοι τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας καὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας σὲ πανεπιστημιακὲς καὶ ἄλλες σχολές, ἐνῶ ταυτόχρονα μεταφράζουν στὰ λατινικὰ ἔργα ἀρχαίων ἑλλήνων φιλοσόφων. Τὰ πιὸ γνωστὰ ὀνόματα τέτοιων λογίων τῆς ἑλληνικῆς διασπορᾶς, στὸν 15ο-16ο αἰώνα, εἶναι ὁ **Θεόδωρος Γαζῆς** (1400-1475), καθηγητὴς στὴ Φερράρα καὶ στὴ Ρώμη, ὁ **Ἀνδρόνικος Κάλλιστος** († 1486), ποὺ δίδαξε στὴν Μπολώνια, στὴ Ρώμη, στὴ Φλωρεντία, στὸ Παρίσι καὶ στὸ Λονδίνο, ὁ **Μάρκος Μουσοῦρος** (1470-1517), καθηγητὴς στὴν Πάδοβα, στὴ Βενετία καὶ στὴ Ρώμη. Στὸν 16ο αἰώνα τὰ ὀνόματα πολλαπλασιάζονται — ἀπὸ τὸ

11. Ν. Ψημμενου, *Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία...* Α΄, σελ. 61 καὶ 83.

1572 ὣς τὸ 1600 πάνω ἀπὸ εἴκοσι Ἕλληνες καθηγητὲς διδάσκουν μόνο στὸ πανεπιστήμιο τῆς Πάδοβας[12].

Μιὰ ἄλλη ὁμάδα ἑλλήνων λογίων ἔχει ὡς κέντρο τὴν Πατριαρχικὴ Ἀκαδημία ποὺ ἵδρυσε στὴν Κωνσταντινούπολη —ὡς συνέχεια τοῦ προγενέστερου «Πανδιδακτηρίου»— ὁ Σχολάριος, ἀμέσως μετὰ τὴν ἄνοδό του στὸν πατριαρχικὸ θρόνο. Πρῶτος διευθυντὴς τῆς Ἀκαδημίας ἦταν ὁ **Ματθαῖος Καμαριώτης** († 1490) καὶ γνωστοὶ καθηγητές: ὁ **Ἑρμόδωρος Λήσταρχος** (1500-1577), λόγιος ἰατρὸς καὶ διδάσκαλος, μὲ σπουδὲς στὴ Ρώμη καὶ στὴ Φερράρα καὶ μακρὰ διδακτικὴ δραστηριότητα στὴ Χίο, ὅπως καὶ ὁ **Θεοδόσιος Ζυγομαλᾶς** (1544-1614), ποὺ εἶχε ἐνεργὸ συμμετοχὴ στὴν ἀλληλογραφία τοῦ Πατριάρχη Ἱερεμία Β΄ μὲ τοὺς λουθηρανοὺς θεολόγους τῆς Τυβίγγης, μαζὶ μὲ τὸν πατέρα του Ἰωάννη.

Τὰ ὀνόματα αὐτά, ποὺ ἐνδεικτικὰ ἐδῶ ἀναφέρονται, ἀντιπροσωπεύουν τὸν διπλὸ προσανατολισμὸ ἐνδιαφερόντων τῶν ἀπόδημων ἢ ὄχι ἑλλήνων λογίων τοῦ 15ου καὶ 16ου αἰώνα — ἕναν πρακτικὸ καὶ ἕναν θεωρητικὸ προσανατολισμό. Τὸ πρακτικό τους ἐνδιαφέρον εἶναι νὰ πετύχουν τὴ βοήθεια τῶν Δυτικῶν (κυρίως τῆς Βενετίας καὶ τοῦ πάπα) γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν τῆς Ἀνατολῆς ἀπὸ τὴν τουρκικὴ κυριαρχία. Καὶ τὸ θεωρητικό τους ἐνδιαφέρον, ἡ διαιώνιση τῆς διαμάχης ποὺ ξεκίνησε μὲ τὶς ἀκραῖες θέσεις τοῦ Γεμιστοῦ-Πλήθωνα, σχετικὰ μὲ τὶς διαφορὲς καὶ τὴν ἀξιολόγηση Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη.

Τὸ κίνητρο ποὺ διαφαίνεται πίσω ἀπὸ τὴ θεωρητικὴ διαμάχη, εἶναι ἡ προσπάθεια νὰ ἀποδείξουν ἄλλοι τὸν Πλάτωνα καὶ ἄλλοι τὸν Ἀριστοτέλη σὰν χρησιμότερο καὶ ἰδιοφυέστερο θεωρητικὸ τῆς ὀρθολογικῆς μεθόδου γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν ἐπιστημῶν[13] — ὅπως κατανοοῦνται καὶ καλλιεργοῦνται πιὰ ὁ ὀρθολογισμὸς καὶ οἱ ἐπι-

12. Παπανουτσος, *Νεοελληνικὴ φιλοσοφία*, σελ. 11.

13. Βλ. Κ. Δ. Γεωργουλη, *Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας*, τόμος Β΄, Ἀθήνα (Ἐκδ. Παπαδήμα) 1975, σελ. 614.

στῆμες στὴ Δύση. Πρόβλημα διαφορᾶς ἀνάμεσα σὲ μιὰ ἑλληνικὴ καὶ στὴ δυτικὴ προσέγγιση καὶ κατανόηση τῶν δυὸ κορυφαίων ἀρχαίων φιλοσόφων οὔτε τίθεται, οὔτε καὶ ἔμμεσα ὑπονοεῖται. Τόσο οἱ ὑπέρμαχοι τοῦ Πλάτωνα ὅσο καὶ αὐτοὶ τοῦ Ἀριστοτέλη ἐπικαλοῦνται ὡς κριτήριο γιὰ τὴν ὀρθότητα τῶν ἀπόψεών τους τὸ *«πῶς τὰ τοιαῦτα κρίνουσιν ὅσοι ἐν ἑσπέρᾳ τῶν φιλοσοφίας δογμάτων γνησίως ἐπεμελήθησαν»*.

Ἀλλὰ καὶ οἱ πρακτικὲς προσπάθειες τῶν Ἑλλήνων λογίων — συχνὰ πολύμοχθες καὶ πάντοτε συγκινητικὲς— γιὰ πολεμικὴ βοήθεια ἀπὸ τὴ Δύση, μοιάζουν τραγικὰ ἀφελεῖς καὶ ἀνυποψίαστες γιὰ τὰ πραγματικὰ αἰσθήματα ποὺ τρέφουν οἱ Εὐρωπαῖοι. Ὁλοφάνερος στόχος τῆς πολιτικῆς τῶν παπῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν φράγκων ἡγεμόνων τῆς ἐποχῆς, εἶναι ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο ὁ βίαιος ἐκλατινισμὸς τῶν Ἑλλήνων ποὺ βρίσκονται στὶς φραγκοκρατούμενες περιοχὲς — ἐγκαταλείποντας τοὺς ὑπόδουλους στὴν ὀθωμανικὴ βαρβαρότητα ὀρθοδόξους σὲ μιὰ προοπτικὴ (σίγουρη γιὰ τοὺς Δυτικοὺς τὴν ἐποχὴ ἐκείνη) ὁλοκληρωτικοῦ ἐξισλαμισμοῦ καὶ ἐξαφάνισης τῆς πολιτισμικῆς τους συνείδησης.

Δὲν ἀποδείχνονται ἱκανοὶ οἱ Ἕλληνες λόγιοι νὰ διαβλέψουν, ὅτι ἡ Δύση, κυρίως μετὰ τὴ λεγόμενη «Ἀναγέννηση» τοῦ 14ου αἰώνα, διεκδικεῖ τὴν ἀποκλειστικὴ διαχείριση τῆς ἀρχαιοελληνικῆς πολιτισμικῆς κληρονομιᾶς — καὶ δὲν εἶναι διατεθειμένη νὰ ἐγκαταλείψει αὐτὴ τὴ φιλοδοξία καὶ καύχηση γιὰ χάρη τοῦ κατεξοχὴν μισητοῦ ἀντιπάλου της, ποὺ μοιάζει καὶ καταδικασμένος σὲ ἱστορικὸ ἀφανισμό.

«Τὸ πιὸ ἀντιπροσωπευτικὸ παράδειγμα παπικῆς πολιτικῆς στὴ φραγκοκρατούμενη Ἀνατολὴ κατὰ τὸ β΄ ἥμισυ τοῦ 15ου αἰώνα, τὸ συναντοῦμε ἀναμφισβήτητα στὴν Κρήτη... Σειρὰ ἐγγράφων ἀπὸ τὸ 1454 καὶ ἔπειτα τοῦ Συμβουλίου τῶν Δέκα τῆς Βενετίας μᾶς ἐπιβεβαιώνει μὲ τρόπο δραματικὸ τὴν καταδίωξη κάθε ὀρθόδοξου κληρικοῦ ποὺ τολμοῦσε στὴν Κρήτη νὰ διακηρύξει τὴν πίστη του. Ἀντίθετα, εὐνοοῦνταν ἠθικὰ καὶ ὑποστηρίζονταν ὑλικὰ

ἀπὸ τὶς βενετικὲς ἀρχὲς οἱ δώδεκα λατινόφρονες ἱερεῖς τῆς κρητικῆς πρωτεύουσας, τοῦ Χάνδακος. Αὐτοί, κατὰ μαρτυρία τοῦ ἔτους 1460, 'τὴν νῆσον καὶ τὴν πόλιν πᾶσαν συγχέοντες καὶ λατινοφρονήσαντες βιάζονται καὶ τοὺς ἄλλους ποιῆσαι τὰ τῶν λατίνων φρονῆσαι'... Οἱ βενετικὲς ἀρχὲς ἀδίστακτα ἐπέβαλλαν ἐξορίες, πρόστιμα, φυλακίσεις ... Στὰ Δωδεκάνησα (ἐπίσης), ὅπου ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 13ου αἰ. εἶχε ἐγκατασταθεῖ τὸ τάγμα τῶν Ἰωαννιτῶν ἱπποτῶν, οἱ ὀρθόδοξοι κάτοικοι ἀντιμετώπιζαν πιέσεις καὶ καταδιώξεις. Ἡ ἐξάρτηση ἄλλωστε τοῦ θρησκευτικοῦ αὐτοῦ τάγματος ἀπὸ τὸν πάπα ἦταν ἄμεση. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ ἀποφάσεις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας γίνονταν ἰδιαίτερα αἰσθητὲς στὸν δωδεκανησιακὸ χῶρο ... Ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὶς παραπάνω διαπιστώσεις καθὼς καὶ ἀπὸ ἄλλες μαρτυρίες, ἡ καθολικὴ ἐκκλησία συνέχισε καὶ μετὰ τὴν πτώση τοῦ Βυζαντίου νὰ ἀσκεῖ προσηλυτιστικὴ προπαγάνδα, μὲ τὴ βοήθεια καὶ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, στὶς ἑλληνικὲς λατινοκρατούμενες κυρίως περιοχές»[14].

Ὁ ἁπλὸς ὀρθόδοξος λαὸς ἀντέδρασε σθεναρὰ στὸν ἐκλατινισμό. Χαρακτηριστικὰ δείγματα τῆς ἀντίδρασης βρίσκονται σὲ πολλὲς γραπτὲς μαρτυρίες τῆς ἐποχῆς. Ἀξίζει νὰ ἀναφερθεῖ ἡ περίπτωση ἑνὸς ἀπὸ τοὺς πιὸ γνωστοὺς λόγιους τῆς ἐποχῆς, τοῦ **Μιχαὴλ Ἀποστόλη** (1422-1480): Φιλόσοφος αὐτὸς καὶ θερμὸς θιασώτης τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλήθωνα, εἶχε τόσο ἐνοχλήσει τὸν λαὸ τοῦ Χάνδακα μὲ τὴ φιλοδυτικὴ τακτική του, ὥστε δὲν μποροῦσε νὰ βγεῖ ἀπὸ τὸ σπίτι του, χωρὶς νὰ τοῦ φωνάζουν στὸ δρόμο: «ἰδοὺ τὸ ἄγος· ἰδοὺ τὸ κάθαρμα»[15].

14. Ζαχ. Τσιρπανλης, *Ἡ ὀρθοδοξία καὶ ὁ καθολικισμὸς μετὰ τὴν ἅλωση*, στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, «Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν», τόμος Ι, 1974, σελ. 114-115. — Βλ. καὶ Runciman, *The Great Church in Captivity*, σελ. 227.

15. Τσιρπανλης, *ὅ.π.*, σελ. 114.

7. Η ΔΥΤΙΚΗ ΠΡΟΠΑΓΑΝΔΑ

Ἡ προσπάθεια γιὰ τὸν βίαιο ἢ ἐκβιαστικὸ ἐκλατινισμὸ τῶν ὀρθόδοξων Ἑλλήνων στὶς φραγκοκρατούμενες περιοχὲς ἦταν ἡ μιὰ πτυχὴ τῆς πολιτικῆς τῶν παπῶν στοὺς αἰῶνες μετὰ τὴν ἅλωση. Ἡ ἄλλη πτυχὴ ἦταν ἡ ὀργανωμένη «ἱεραποστολικὴ» προσπάθεια, ποὺ μὲ τὸ πρόσχημα τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὶς «θρησκευτικὲς ἀνάγκες» τῶν ὑπόδουλων στοὺς Τούρκους Ἑλλήνων, ἐπεδίωκε τὸν ἄμεσο προσηλυτισμό τους.

Αὐτὴ ἡ προσπάθεια παίρνει ἐντυπωσιακὲς διαστάσεις κυρίως μετὰ τὴν ἐμφάνιση στὴν Εὐρώπη τῆς *Μεταρρύθμισης* (1517). Ἡ παπικὴ ἐκκλησία μοιάζει νὰ πανικοβάλλεται μπροστὰ στὸ ἐνδεχόμενο νὰ ὑπάρξει προσέγγιση ἢ καὶ ἕνωση τῶν μεταρρυθμιστῶν (προτεσταντῶν) μὲ τοὺς ὀρθοδόξους, καὶ ἐπομένως νὰ ἐνισχυθεῖ ἡ Μεταρρύθμιση μὲ τὸ κύρος τῆς ἑλληνικῆς πιστότητας στὴν ἀποστολικὴ καὶ πατερικὴ ἐκκλησιαστικὴ Παράδοση.

Τὸ 1540 ἱδρύεται τὸ τάγμα τῶν Ἰησουϊτῶν (Société de Jesus), γιὰ νὰ ὑπηρετήσει καταρχὴν τοὺς σκοποὺς τῆς παπικῆς «ἀντιμεταρρύθμισης». Ἀλλὰ λίγα χρόνια μετά, οἱ ἑλληνόφωνες περιοχὲς τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας ἔχουν κατακλυσθεῖ ἀπὸ Ἰησουΐτες, ποὺ μαζὶ μὲ τοὺς προγενέστερους στὴν προσπάθεια Φραγκισκανοὺς ἐργάζονται γιὰ τὴν «ἐπιστροφὴ» τῶν «ἀποσχισμένων» Ἑλλήνων κάτω ἀπὸ τὴν ἡγεμονία τῆς Ρώμης.

Μὲ τὴ βοήθεια τῶν Ἰησουϊτῶν ἱδρύεται τὸ 1577 στὴ Ρώμη τὸ *Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου*. Ἐποπτεύεται ἀπὸ πέντε καρδιναλίους καὶ ἔχει σκοπὸ νὰ προσφέρει ἀνώτερη παιδεία

στὰ ὑπόδουλα ἑλληνόπουλα. Μιὰ τόσο εὐγενικὴ χειρονομία ἔρχεται βέβαια σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ κλίμα τῆς μανιασμένης μισαλλοδοξίας τῶν παπικῶν ποὺ τὴν ἴδια ἐκείνη ἐποχὴ ματοκυλάει τὴν Εὐρώπη — προηγεῖται, μόλις πρὶν τέσσερα χρόνια, ἡ φοβερὴ «νύχτα τοῦ ἁγίου Βαρθολομαίου» (23 πρὸς 24 Αὐγούστου 1572), ὅταν οἱ παπικοὶ ἔσφαξαν μὲ τὸν πιὸ ἀνελέητο καὶ ἀπάνθρωπο τρόπο τοὺς Προτεστάντες τῆς Γαλλίας.

Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου συγκεντρώνει σπουδαστὲς ἀπὸ προσηλυτισμένες στὸν ρωμαιοκαθολικισμὸ ἑλληνικὲς οἰκογένειες τῶν νησιῶν τοῦ Αἰγαίου. Ἀλλὰ ἡ προσπάθεια τῶν Ἰησουϊτῶν στὴν Πελοπόννησο, στὴν Κρήτη, στὴν Κύπρο, στὰ Ἑπτάνησα, στὴν Ἤπειρο, στὴ Στερεά, στὴ Σμύρνη, στὸν Πόντο, καὶ κυρίως στὴν Κωνσταντινούπολη, ἦταν νὰ προσελκύσουν στὸ Κολλέγιο παιδιὰ ὀρθόδοξων γονέων, συνήθως ἀπὸ τὰ φτωχότερα κοινωνικὰ στρώματα. Ἔστω κι ἂν δὲν τὰ ἔπειθαν νὰ ἀλλαξοπιστήσουν, μποροῦσαν πάντως νὰ ὑπολογίζουν στὴν εὔνοια ἢ καὶ στὸν θαυμασμό τους γιὰ τὸν ρωμαιοκαθολικισμό.

Πρὶν ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ 16ου αἰώνα, σχολεῖο γιὰ τὰ ἑλληνόπαιδα ἱδρύεται ἀπὸ τοὺς Ἰησουΐτες μέσα στὴν ἴδια τὴν Κωνσταντινούπολη (στὸ Πέραν), μὲ ὑψηλὸ ἐπίπεδο σπουδῶν. Ἴδια σχολεῖα ἱδρύονται καὶ στὴ Θεσσαλονίκη καὶ Σμύρνη — καὶ τὸ 1645 στὴν Ἀθήνα, ποὺ ὅμως ἀναγκάζεται ἀπὸ τὴ λαϊκὴ ἀντίδραση νὰ μεταφερθεῖ στὴ Χαλκίδα.

Ἀλλὰ τὸ πιὸ ἐντυπωσιακὸ ἐπίτευγμα τῶν παπικῶν ἦταν ἡ ἵδρυση σχολῆς μέσα στὴν καρδιὰ τῆς μοναστικῆς πολιτείας τοῦ Ἁγίου Ὄρους —στὶς Καρυές, τὸ 1635— γιὰ νὰ σπουδάζουν ἐκεῖ οἱ ὀρθόδοξοι μοναχοί. Καὶ μάλιστα ἡ σχολὴ ἱδρύεται ὕστερα ἀπὸ αἴτημα τοῦ ἡγουμένου τῆς Μονῆς Βατοπεδίου Ἰγνατίου, ποὺ ἐπισκέφθηκε τὴ Ρώμη, τὸ 1628, μᾶλλον γι' αὐτὸ τὸν σκοπό. Τὸ παπικὸ σχολεῖο μόρφωνε τοὺς ὀρθόδοξους μοναχοὺς ἐπὶ ἑπτὰ χρόνια. Τὸ 1641 ὑποχρεώθηκε νὰ μεταφερθεῖ στὴ Θεσσαλονίκη, ἐπειδὴ ἀντέδρασαν ὄχι οἱ ἁγιορεῖτες μοναχοί, ἀλλὰ οἱ τουρκικὲς ἀρχές,

πού ἔβλεπαν μὲ πολλὴ ἀνησυχία τὴ δυτικὴ διείσδυση στὸν Ἄθωνα[1].

Ὁ ἁπλὸς λαὸς στὶς τουρκοκρατούμενες ἑλληνικὲς περιοχὲς ἀντιδροῦσε στὴ λατινικὴ προπαγάνδα καὶ στὸν ἐκδυτικισμὸ μᾶλλον ἐνεργότερα ἀπὸ ὅσο οἱ ἐκκλησιαστικοί του ἡγέτες. Ὁ κλῆρος μοιάζει νὰ ἐντυπωσιάζεται ἀπὸ τὸ μορφωτικὸ ἐπίπεδο, τὸ αὐστηρὸ «ἦθος» καὶ τὴν «ὑψηλὴ πνευματικότητα» κυρίως τῶν Ἰησουϊτῶν. Σίγουρα, οἱ «ἱεραπόστολοι» ποὺ στέλνονταν στὶς ἑλληνόφωνες περιοχὲς ἦταν ἐπιλεγμένοι μὲ πολὺ αὐστηρὰ κριτήρια — ἡ ὀργάνωση τῆς «ἱεραποστολῆς» ἦταν ἐξαιρετικὰ μελετημένη (ἰδιαίτερα μετὰ τὸ 1622, ὅταν ὁ παπισμὸς ἐμφανίζει τὸν πρῶτο στὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία μηχανισμὸ ἰδεολογικῆς προπαγάνδας καὶ μεθοδικῆς «πλύσεως ἐγκεφάλου» τῶν μαζῶν, τὴ διαβόητη *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*).

Ἀλλὰ ὁ ἐνδοτισμὸς τοῦ ἑλληνικοῦ κλήρου δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ μόνο μὲ ἀναφορὰ στὶς μεθοδεύσεις καὶ στὴν ἀποτελεσματικότητα τῆς δυτικῆς προπαγάνδας. Τὰ συμπτώματα εἶναι τέτοια, ποὺ μαρτυροῦν μιὰ βαθύτατη σύγχυση κριτηρίων, ἂν ὄχι μιὰν οὐσιαστικὴ ἀλλοίωση τοῦ ὀρθόδοξου ἐκκλησιαστικοῦ φρονήματος καὶ ἀπουσία ἑλληνικῶν ἀντιστάσεων στὸν παπικὸ ἰμπεριαλισμό. Κάποια ἐνδεικτικὰ παραδείγματα ἀρκοῦν γιὰ νὰ «εἰκονογραφήσουν» αὐτὴ τὴ διαπίστωση:

Πλῆθος μαρτυρίες, στὸν 16ο καὶ κυρίως στὸν 17ο αἰώνα, ἐμφανίζουν ὡς πάγια σχεδὸν τακτική, τὸ νὰ κοινωνοῦν οἱ ὀρθόδοξοι στὶς λειτουργίες τῶν ρωμαιοκαθολικῶν, καὶ τὸ ἀντίστροφο — κυρίως στὰ νησιά, Ἰονίου καὶ Αἰγαίου. Ποὺ σημαίνει δύο πράγματα: Ὅτι ἔχει χαθεῖ ἡ συνείδηση πὼς ἡ Εὐχαριστία συγκροτεῖ καὶ

1. Βλ. Runciman, *The Great Church...*, σελ. 230-233. — Timothy Ware, *Eustratios Argenti*, A Study of the Greek Church under the Turkish Rule, Oxford (Clarendon Press) 1964, σελ. 22 (— στὸ ἑξῆς: *Argenti*). — Τσιρπανλης, *ὅ.π.*, σελ. 124-126.

ορίζει τὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονός, διαστέλλει τὴν Ἐκκλησία ἀπὸ τὶς αἱρετικὲς καὶ σχισματικὲς παρασυναγωγές. Καὶ ὅτι οἱ ὀρθόδοξοι ἐντοπίζουν τὴ ρωμαιοκαθολικὴ ἀπόκλιση ἀπὸ τὴν Παράδοση τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας στὸ γράμμα κάποιων διατυπώσεων ἢ σὲ ἐθιμικὰ καὶ διοικητικὰ μόνο θέματα, ὄχι στὰ πρωταρχικὰ καὶ θεμελιώδη τοῦ εὐαγγελίου τῆς σωτηρίας.

Οἱ παπικοὶ μισσιονάριοι, μὲ τὴν ἄδεια τῶν ἑλλήνων Ἐπισκόπων, ἱερουργοῦν μέσα σὲ ὀρθόδοξους ναοὺς στείνοντας τὸ δικό τους «ἀλτάρι» μπροστὰ στὸ εἰκονοστάσιο-τέμπλο, ἢ καὶ μονιμότερα σὲ διπλανὸ κλίτος μέσα στὸν ἴδιο ναό. Ὀρθόδοξοι μητροπολίτες δίνουν τὴν ἄδεια στοὺς Ἰησουΐτες νὰ κηρύττουν στὶς ἑλληνικὲς ἐκκλησίες, νὰ κατηχοῦν καὶ νὰ ἐξομολογοῦν τοὺς ὀρθόδοξους πιστούς. «Πῆρα γραπτὴ ἄδεια ἀπὸ τὸν ἕλληνα Μητροπολίτη, νὰ κάνω κήρυγμα καὶ κατήχηση στὶς ἑλληνικὲς ἐκκλησίες», γράφει ἕνας Ἰησουΐτης ἀπὸ τὴ Νάξο τὸ 1641. Ὁ ἕλληνας μητροπολίτης τῆς Σμύρνης, τὴν ἴδια περίπου ἐποχή, δίνει τὴν ἄδεια σὲ Ἰησουΐτες νὰ ἐξομολογοῦν τοὺς κληρικοὺς τῆς ἐπαρχίας του, καὶ οἱ κληρικοὶ μὲ τὴ σειρά τους ἐγκαθιστοῦν τοὺς Ἰησουΐτες μέσα στοὺς ὀρθόδοξους ναοὺς νὰ ἐξομολογοῦν τὸν λαό. Τὸ γυναικεῖο μοναστήρι τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὴ Θήρα ἔχει ὡς πνευματικοὺς πατέρες καὶ ἐξομολόγους κάποιους μισσιονάριους Ἰησουΐτες. Καὶ ὀρθόδοξος μητροπολίτης «ἐφησυχάζων» στὴν Ἀθήνα μαρτυρεῖται ἀπὸ τὶς πηγὲς ὅτι πηγαίνει τακτικὰ νὰ ἐξομολογηθεῖ σὲ Γάλλο καπουτσίνο ἱερέα. Τὸ 1680 ὁ Μητροπολίτης τῆς Αἴγινας Δαμασκηνὸς γράφει στὸν πάπα Ἰννοκέντιο ΙΑ΄ ζητώντας του νὰ στείλει στὸ νησὶ δυὸ Ἰησουΐτες κατάλληλους νὰ κηρύττουν καὶ νὰ ἐξομολογοῦν τὸν ἑλληνικὸ κλῆρο καὶ λαό. Ἡ χρησιμοποίηση παπικῶν μισσιοναρίων, εἰδικὰ γιὰ τὴν ἐξομολόγηση τῶν ὀρθόδοξων πιστῶν, φαίνεται πὼς ἦταν ἐπὶ μακρὸ διάστημα μιὰ συνηθισμένη μεταξὺ τῶν ἑλλήνων μητροπολιτῶν τακτική[2].

2. Γιὰ τὶς πρωτογενεῖς πηγὲς αὐτῶν τῶν πληροφοριῶν βλ. PODSKALSKY, σελ.

250 καὶ WARE, *Argenti*, σελ. 16-30, ὅπου παρατίθενται περισσότερα στοιχεῖα καὶ ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία. — Ἡ ἀνάθεση τοῦ μυστηρίου τῆς ἐξομολόγησης στοὺς Ἰησουΐτες, γιὰ μακρὰ περίοδο ἐτῶν καὶ σὲ ἀρκετὲς Μητροπόλεις τοῦ ἑλληνικοῦ χώρου, δημιουργεῖ καίρια καὶ εὔλογα ἐρωτήματα, γιὰ τὸ πόσο ἀποφασιστικὴ ὑπῆρξε ἡ δυτικὴ ἐπίδραση στὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ κατανόηση, ἀλλὰ καὶ στὴν πρακτικὴ τῆς τέλεσης τοῦ μυστηρίου, ὣς σήμερα, στὴν ἑλληνικὴ Ἐκκλησία. Ὑπάρχουν τρία ἱστορικὰ δεδομένα ποὺ θὰ πρέπει νὰ συνυπολογισθοῦν σὲ μιὰ ἐνδεχόμενη εἰδικὴ μελέτη τοῦ προβλήματος: α) Ἤδη στὸν 13ο αἰώνα, ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης στὸ βιβλίο του *Contra errores Graecorum*, κατηγορεῖ τοὺς Ἕλληνες ὅτι ἀγνοοῦν τὸ μυστήριο τῆς ἐξομολόγησης. Προφανῶς διαπιστώνει ὅτι δὲν ὑπάρχει στοὺς Ἕλληνες ἡ ἐξομολόγηση ὅπως τὴ γνωρίζουν καὶ τὴν ἀσκοῦν οἱ Δυτικοί: ὡς θρησκευτικὸ θεσμὸ δικανικῆς ἔμπνευσης καὶ λειτουργίας γιὰ τὴν ἐκτόνωση τῶν ψυχολογικῶν αἰσθημάτων ἐνοχῆς, ἢ τῆς ἀνάγκης γιὰ τὴν ἀτομοκεντρικὴ αὐτοβεβαιότητα τῆς ἀξιομισθίας — θεσμὸ ἀτομικῆς ἐξιλέωσης, νομικῆς χρεωλυσίας, περιπτωσιολογικοῦ ἐλέγχου καὶ διαβάθμισης τῶν παρεκτροπῶν, ἐξαγορᾶς τῆς ἐνοχῆς μέσω τῶν «ἐπιτιμίων». Δυστυχῶς ἔχουμε ἐλάχιστες ἢ καθόλου πληροφορίες γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο λειτουργοῦσε ἡ ἐξομολόγηση, ὡς μυστήριο ἐπαναπροσαγωγῆς στὴν εὐχαριστιακὴ κοινότητα, στὰ πλαίσια τῆς ἑλληνικῆς παράδοσης τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας. β) Ἡ πρώτη μαζικὴ ἐνεργοποίηση τῆς πρακτικῆς τῶν συχνῶν ἐξομολογήσεων, μὲ καθαρὰ «θρησκευτικὸ» - ἀτομοκεντρικὸ καὶ δικανικὸ χαρακτήρα, εἶναι συνδεδεμένη μὲ τὴ δραστηριότητα τῶν παπικῶν μισσιοναρίων στὴν τουρκοκρατούμενη Ἑλλάδα. Ὁδήγησε ὅμως στὴν ἀνάγκη συγγραφῆς κωδικῶν βοηθημάτων γιὰ τὸν ἐξομολογητὴ (ἀντικειμενικῆς διαβάθμισης τῶν παρεκτροπῶν καὶ τῶν ἐπιτιμίων) ἀπὸ ὀρθόδοξους Ἕλληνες συγγραφεῖς στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας. Κορύφωμα αὐτῆς τῆς δυτικοῦ τύπου νομικῆς κωδικοποίησης εἶναι τὸ *Πηδάλιον* τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου, ὅπως θὰ δοῦμε σὲ ἑπόμενες σελίδες. γ. Ἡ δεύτερη μαζικὴ ἐνεργοποίηση τῆς πρακτικῆς τῶν συχνῶν ἐξομολογήσεων, σὲ ἀπομίμηση καὶ πάλι τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ δικανικοῦ προτύπου, ἐμφανίζεται στὴν Ἑλλάδα, στὸν 20ο πιὰ αἰώνα, στὰ πλαίσια τοῦ εὐρύτατου «κινήματος ἐσωτερικῆς ἱεραποστολῆς» (κατὰ τὰ εὐρωπαϊκὰ πρότυπα τῆς «Innere Mission) ἐξω-εκκλησιαστικῶν πιετιστικῶν ὀργανώσεων. Αὐτὲς καθιερώνουν καὶ παγιώνουν τὸν τρόπο κατανόησης καὶ τέλεσης τοῦ μυστηρίου, ποὺ ἔχει καθολικὰ ἐπιβληθεῖ σήμερα στὴν ἑλλαδικὴ Ἐκκλησία, καὶ ποὺ ἀντανακλᾶ τὴ νοοτροπία τῶν παπικῶν καὶ τὴν πρακτικὴ τοῦ *Πηδαλίου*. Ἔτσι, ἀπὸ τοὺς μισσιονάριους Ἰησουΐτες τῆς Τουρκοκρατίας ὣς σήμερα, μοιάζει νὰ ὑπάρχει μιὰ συνεπέστατη συνέχεια στὸν προοδευτικὸ ἐκδυτικισμὸ αὐτῆς τῆς καίριας πτυχῆς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου, δίχως νὰ ἔχει ἐμφανισθεῖ ἡ παραμικρὴ θεολογικὴ ἀντίδραση ἢ ἀντίσταση.

Θὰ ἄξιζε νὰ μνημονεύσει κανεὶς τὶς ἐκφράσεις ποὺ χρησιμοποιοῦν ἕλληνες ἐπίσκοποι ἢ ἡγούμενοι μονῶν, ὅταν ἀπευθύνονται μὲ ἐπιστολές τους στὸν πάπα. Τὸν ἀποκαλοῦν «πιστὴ κεφαλὴ καὶ φύλακα τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας», «ἰσάγγελο καὶ ὑπέρτατο τῶν Ἐπισκόπων», «ποιμένα τῆς ἀληθοῦς ποίμνης», «καύχημα τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν», «βικάριο τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ», κλπ., κλπ.[3]. Ἀκόμα καὶ ὁ σαφέστατα ἀντιπαπικὸς καὶ προτεσταντίζων πατριάρχης Κύριλλος Λούκαρις γράφει τὸ 1608 στὸν πάπα Παῦλο V μὲ ὅρους ποὺ δηλώνουν ἀναγνώριση τῆς ἀνώτατης ἐξουσίας τῆς παποσύνης[4].

Παρ' ὅλα αὐτά, οἱ ἐπίσημες ὁλοκληρωτικὲς προσχωρήσεις ἑλλήνων κληρικῶν στὸν ρωμαιοκαθολικισμὸ εἶναι μᾶλλον περιορισμένες — κι αὐτὸ ὀφείλεται πιθανότατα στὸν φόβο γιὰ τὴ λαϊκὴ ἀντίδραση καὶ ὀργὴ ποὺ ἐκδηλωνόταν σὲ κάθε περίπτωση ἀλλαξοπιστίας. Οἱ πιὸ ἐντυπωσιακὲς ἐπιτυχίες τῶν λατίνων ἱεραποστόλων φαίνεται πὼς ἦταν ὁ προσηλυτισμὸς τοῦ μητροπολίτη Λακεδαίμονος Ἰωσαφάτ, τὸ 1625, τριῶν πατριαρχῶν τῆς Ὀχρίδας, μεταξὺ 1624 καὶ 1658, τοῦ μητροπολίτη Ρόδου Μελετίου (1645-1651), ἕξι ἑλλήνων ἐπισκόπων στὶς Κυκλάδες, τὸ 1662, τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου στὴν Πάτμο, τὸ 1681 καὶ πάλι τὸ 1725, κάποιου ἀριθμοῦ καλογραιῶν στὴ Σαντορίνη, τὸ 1710, τοῦ ἡγουμένου τῆς Μονῆς Ἰβήρων τοῦ Ἁγίου Ὄρους, τὸ 1726, τοῦ ἡγουμένου μονῆς στὴν Ὕδρα, τὸ 1727, τοῦ Μητροπολίτη τῆς Αἴγινας Καλλίνικου, μὲ πολλοὺς ἀπὸ τοὺς κληρικούς του, τὸ 1727[5].

Βέβαια, αὐτὲς οἱ ἐπώνυμες μεταστροφὲς στὸν ρωμαιοκαθολι-

3. Βλ. G. Hofmann, *Byzantinische Bischöfe und Rom*, στὸ περιοδικὸ «Orientalia Christiana», τόμος XXII, No 70, Rome 1931, σελ. 19-20.

4. G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und Römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, στὸ περιοδικὸ «Orientalia Christiana», τόμος XV, No 52, σελ. 15, 44-46.

5. Ware, *Argenti*, σελ. 28.

κισμὸ καὶ ὁ γενικότερος ἐνδοτισμὸς τοῦ ἀνώτερου κλήρου δὲν μποροῦν νὰ κρίνονται ἄσχετα μὲ τὸ ψυχολογικὸ κλίμα τοῦ ἀδιεξόδου καὶ τῆς ἀπόγνωσης ποὺ δημιουργοῦσε, κυρίως στοὺς πιὸ μορφωμένους Ἕλληνες, ἡ παρατεινόμενη ἐπὶ αἰῶνες Τουρκοκρατία. Ὅσοι ἔχουν ἐμπειρία ἔστω καὶ μιᾶς ὀλιγόχρονης ξενικῆς κατοχῆς ἢ τυραννικῆς δικτατορίας, ξέρουν πόσο ἀτέλειωτη μοιάζει ἀκόμα καὶ ἡ συντομότερη περίοδος δουλείας, ὅταν ὁ ἴδιος τὴν ὑφίστασαι. Μόνο μὲ ἕνα τέτοιο ἐμπειρικὸ μέτρο μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε, τί πρέπει νὰ σήμαινε γιὰ τὸν ἑλληνικὸ λαὸ ἡ βάρβαρη ὀθωμανικὴ κατοχὴ ποὺ διαρκοῦσε ὄχι πέντε, δέκα ἢ εἴκοσι χρόνια, ἀλλὰ κάλυπτε τὸν βίο διαδοχικῶν γενεῶν, γιὰ νὰ ἐπεκταθεῖ τελικὰ σὲ τετρακόσια ὁλόκληρα χρόνια. Μέσα στὰ ὅρια τοῦ προσωπικοῦ του βίου ὁ κάθε Ἕλληνας δὲν διέβλεπε τὴν παραμικρὴ ἐλπίδα καὶ προοπτικὴ νὰ γνωρίσει ὁ ἴδιος ἢ τὰ παιδιά του ἐλευθερία καὶ λύτρωση. Ἀντίθετα, ἔβλεπε τὸ γένος του νὰ βυθίζεται ὅλο καὶ περισσότερο στὴν ἀμάθεια καὶ στὴ λησμοσύνη τῆς πολιτισμικῆς του ταυτότητας, νὰ βαδίζει ἀναπότρεπτα πρὸς τὸν ἱστορικὸ ἀφανισμό. Ἔτσι, ὁ ἐντυπωσιασμὸς καὶ ἡ ἀποδοχὴ τῆς προσφερόμενης ἀπὸ τοὺς μισσιονάριους θρησκευτικῆς τουλάχιστον πρόσβασης σὲ μιὰν ἀκμάζουσα —μὲ ἐκθαμβωτικὰ ἐπιτεύγματα— Δύση, λειτουργοῦσε γιὰ τὸν Ἕλληνα σὰν διέξοδος δικαίωσης τοῦ προσωπικοῦ του βίου, σὰν ψυχολογικὸ ἀντίβαρο γιὰ τὴ χαμένη μέσα στὴ σκλαβιὰ καὶ στὴν ἀθλιότητα προσωπική του ἀξιοπρέπεια.

8. ΚΟΡΥΔΑΛΛΕΥΣ ΚΑΙ ΚΟΡΥΔΑΛΛΙΣΜΟΣ

Τὸ 1622 ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Κύριλλος Λούκαρις ἀναθέτει τὴ διεύθυνση τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας στὸν ἀθηναῖο ἀριστοτελικὸ φιλόσοφο **Θεόφιλο Κορυδαλλέα**. Ὁ Κορυδαλλεὺς παραμένει στὴ θέση αὐτή, μὲ κάποιες ἐνδιάμεσες ἀπομακρύνσεις, ὥς τὸ 1640 καὶ ἀναδείχνεται ἀρχηγέτης φιλοσοφικῆς σχολῆς ἢ ρεύματος ποὺ διατρέχει τοὺς ἑπόμενους αἰῶνες τῆς Τουρκοκρατίας. Εἶναι ὁ ἕλληνας λόγιος ποὺ περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλον ἐπηρέασε τὸν πνευματικὸ βίο τοῦ ὑπόδουλου γένους. «Ἦν ὁ δημοτικώτατος τῶν ἑρμηνευτῶν καὶ τῶν ὑπομνηματιστῶν τοῦ Ἀριστοτέλους, τὸ δὲ κράτος τοῦ ἀθηναίου τούτου φιλοσόφου ἐπὶ δύο πλήρεις αἰῶνας ἦν ἀκατάβλητον»[1].

Ὅταν καλεῖται ἀπὸ τὸν πατριάρχη στὴ διεύθυνση τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, ὁ Κορυδαλλεὺς εἶναι κιόλας εὐρύτατα γνωστὸς ὡς λαμπρὴ φιλοσοφικὴ διάνοια, ἀλλὰ καὶ ὡς ἑκούσια ἀποσχηματισμένος πρώην μοναχὸς καὶ πρεσβύτερος. Ὅλοι γνώριζαν τὶς μεταφυσικές του δοξασίες, τελείως ἄσχετες μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία καὶ ἀναιρετικὲς τῆς ἀποστολικῆς καὶ πατερικῆς Παράδοσης. Ἐπίσημα στὴ διδασκαλία του περιφρονοῦσε καὶ χλεύαζε ἢ μεθοδικὰ διέστρεφε καίριες πτυχὲς τῆς χριστιανικῆς ὁμολογίας. Ἀλλὰ τίποτα ἀπὸ αὐτὰ δὲν τὸν ἐμπόδισε νὰ ἐπανενταχθεῖ στὸν κλῆρο καὶ νὰ χειροτονηθεῖ μητροπολίτης Ναυπάκτου τὸ 1640, γιὰ νὰ καθαιρεθεῖ καὶ πάλι καὶ νὰ τελειώσει τὸν βίο του στὴν Ἀθήνα (1645).

Ἡ Ἀθήνα ἦταν καὶ ὁ τόπος τῆς γέννησης (1570) τοῦ Θεόφιλου Κορυδαλλέα. Ἐκεῖ ἔμαθε τὰ πρῶτα γράμματα, γιὰ νὰ φοιτήσει

1. ΓΕΔΕΩΝ, *Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ γένους*, σελ. 98.

μετὰ στὸ Κολλέγιο τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου, στὴ Ρώμη. Συνέχισε τὶς σπουδές του στὴν Πάδοβα —φιλοσοφία καὶ ἰατρική—ὅπου ἔγινε μαθητὴς καὶ θαυμαστὴς τοῦ «νεοαριστοτελικοῦ» φιλοσόφου Cesare Cremonini. Δίδαξε στὴν ἑλληνικὴ κοινοτικὴ σχολὴ τῆς Βενετίας, στὴν Ἀθήνα, στὴν Κεφαλληνία καὶ στὴ Ζάκυνθο, μέχρι ποὺ διορίστηκε διευθυντὴς τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας.

Στὴν Ἀκαδημία ὁ Κορυδαλλεὺς «πρόγραμμά του ἔβαλε νὰ ἀναδιοργανώσει τὴ σχολή, καὶ νὰ τῆς δώσει χαρακτήρα πανεπιστημιακὸ (κατὰ τὰ ἰταλικὰ πρότυπα ποὺ γνώριζε). Πραγματικά, τῆς ἔδωσε καινούργια πνοή: παραμέρισε τὸ θεολογικὸ πνεῦμα ποὺ ἐπικρατοῦσε ἕως τότε καὶ στὸ κέντρο ἔβαλε τὴ συστηματικὴ διδασκαλία τῆς Φιλοσοφίας μὲ τὴν ἑρμηνεία καὶ τὸν σχολιασμὸ τῶν ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων ... Ἑρμήνεψε καὶ ὑπομνημάτισε τὰ περισσότερα καὶ σπουδαιότερα συγγράμματα τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὰ ἔργα του εἶναι κατὰ κύριο λόγο βιβλία διδακτικὰ ἢ τετράδια σημειώσεων γιὰ παραδόσεις ... Κανενὸς Ἕλληνα συγγραφέα φιλοσοφικῶν διατριβῶν δὲν ἐκυκλοφόρησαν τὰ γραπτὰ σὲ τέτοια κλίμακα ὁλόκληρο τὸν 17ο καὶ τὸν 18ο αἰώνα, ὅσο τοῦ Κορυδαλλέως. Ἀρχαΐζουσα ἡ γλώσσα τους, ἀλλὰ ἐπιμελημένη, σαφής, ἀκριβόλογη»[2].

Οἱ μαρτυρίες γιὰ τὴν ὁλοκληρωτικὴ ἐπιβολὴ τῆς αὐθεντίας τοῦ Κορυδαλλέα καὶ τῶν ἰδεῶν του στὸν πνευματικὸ βίο τοῦ ὑπόδουλου Ἑλληνισμοῦ εἶναι πολυάριθμες. Τὶς συνοψίζει ὁ Κ. Θ. Δημαρᾶς: «Ἐπὶ διακόσια σχεδὸν χρόνια ἡ διδασκαλία του, ὁ κορυδαλλισμός, ἔγινε βάση τῆς φιλοσοφικῆς ἐκπαίδευσης τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ. Τὰ ἔργα του θεωρήθηκαν τότε μεγάλη πρόοδος ἀπέναντι στὰ βυζαντινὰ διδακτικὰ ἐγχειρίδια ποὺ εἶχαν προηγηθεῖ. Τὰ ἐγκώμια ποὺ πλέκουν γύρω στ' ὄνομά του εἶναι ἐνδεικτικά ... Τὰ χειρόγραφα τῶν ἔργων του πλημμυρίζουν τὶς ἑλληνικὲς βιβλιοθή-

2. Παπανουτσος, *Νεοελληνικὴ φιλοσοφία*, σελ. 18 καὶ 21. — Βλ. καὶ Ψημμενου, *Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ... Α΄*, σελ. 183-184.

κες· σημαντικοὶ λόγιοι τὰ συνόψισαν, τὰ σχολίασαν ἢ καὶ τὰ μετέφρασαν. Καὶ ὅμως, ὅπως σωστὰ παρατηροῦσε ὁ Μοισιόδακας, ἀνήκουν στὴν πιὸ αὐστηρὴ σχολαστικὴ παράδοση, καὶ τελικὰ ἐμπόδισαν πολὺ τὴν ἀνάπτυξη τῶν φώτων στὴν Ἑλλάδα»[3].

Ἀπεριόριστος θαυμασμὸς γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Θεόφιλου Κορυδαλλέα, τόσο ἀπὸ τοὺς συγχρόνους του ὅσο καὶ ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους. Ἀλλὰ καὶ ριζικὲς ἐπιφυλάξεις ἢ καὶ ὀξύτατη πολεμικὴ ἐνάντια στὴ διδασκαλία του ποὺ εἶναι ἐμπόδιο γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν «φώτων». Ἀπὸ τὴ μιὰ περνάει στὴν Ἱστορία ὁ κορυδαλλισμὸς ὡς ἡ «πρώτη μετὰ τὴν Ἅλωση ἀληθινὴ πνευματικὴ ἀναγέννηση ποὺ συντελέστηκε στὴν ὑπόδουλη Ἑλλάδα». Κι ἀπὸ τὴν ἄλλη καταγγέλλεται ὡς «τροχοπέδη γιὰ τὴν παρακολούθηση τῶν νέων ἐξελίξεων τῆς εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας καὶ ἐπιστήμης»[4]. Τί ἀκριβῶς πρέπει νὰ συμπεράνουμε μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴ φαινομενικὴ ἀντίφαση;

Σίγουρα, ὁ Θεόφιλος Κορυδαλλεὺς εἶναι ἕνας ἰδιοφυὴς μελετητὴς τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ταυτόχρονα ἕνας ἐξαιρετικὰ προικισμένος δάσκαλος. Τὸ ἐπίπεδο τῶν συγγραφῶν καὶ τῆς διδασκαλίας του δημιουργεῖ κριτήρια πολὺ σοβαρῶν ἀπαιτήσεων γιὰ τὴ σπουδὴ τῶν ἀρχαιοελληνικῶν κειμένων. Παράλληλα, ὅπου διδάσκει, ξέρει νὰ ὀργανώνει τὶς σπουδὲς μὲ τὴν αὐστηρότητα καὶ τὶς αὐξημένες προϋποθέσεις ποὺ ὁ ἴδιος γνώρισε στὰ πανεπιστήμια τῆς Ἰταλίας. Ἔτσι διαμορφώνει ὄχι ἁπλῶς ἕναν κύκλο μαθητῶν

3. *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, σελ. 59. — Βλ. καὶ RUNCIMAN, *The Great Church...*, σελ. 222, 271, 286-287. — Γ. Δ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, *Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση*, Ἀθήνα («Δόμος») 1986, σελ. 23 κ.ἑ. — Α. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, «Ὁ Θεόφιλος Κορυδαλεὺς καὶ οἱ ἀπαρχὲς τῆς φιλοσοφικῆς διανοήσεως καὶ παιδείας στὶς ἑλληνικὲς χῶρες», στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* («Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν») τόμος Ι, σελ. 380-381. — Cléobule TSOURKAS, *Les débuts de l' enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l' oeuvre de Théophile Corydalée*, Théssalonique (Institut for Balkan Studies, 95) 1967. — PODSKALSKY, σελ. 194-199.

4. Καὶ οἱ δυὸ κρίσεις στὸν Α. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟ, *ὅ.π.*, σελ. 380-381.

γύρω του, ἀλλὰ ἕνα πολὺ εὐρύτερο καινούργιο κλίμα σοβαρῆς ἐνασχόλησης μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ σκέψη. Αὐτὸ τὸ καινούργιο κλίμα συνιστᾶ καὶ κάποιο εἶδος ἀναγέννησης τῆς παιδείας στὴν ὑπόδουλη Ἑλλάδα.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ εἶναι σωστὸ καὶ αὐτὸ ποὺ διαπίστωνε ὁ Ἰώσηπος Μοισιόδαξ στὸν 18ο αἰώνα: ὁ Θεόφιλος Κορυδαλεὺς ἀνήκει στὴν πιὸ αὐστηρὴ παράδοση τοῦ μεσαιωνικοῦ σχολαστικισμοῦ τῆς Δύσης. Ποὺ σημαίνει, ὅτι χρησιμοποιεῖ τὸ ὁπλοστάσιο τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς ὄχι γιὰ νὰ φτάσει στὴ μεθοδολογικὴ ὀρθότητα ποὺ ἐπιτρέπει τὴ δυναμικὰ πληρέστερη μέθεξη καὶ κοινωνία τῆς γνώσης, ἀλλὰ γιὰ νὰ ὁρίσει μὲ τρόπο «ἀντικειμενικὸ» καὶ ἀδιαμφισβήτητο τὴν ὀρθὴ γνώση. Προϋποθέτει αὐτονόητα τὴ σχολαστικὴ ἐκδοχὴ τῆς «ἀλήθειας»: τὴν ταύτισή της μὲ τὸν ὀρθὸ ἐννοιολογικὸ ὁρισμὸ καὶ τὴ λογικὴ ἀπόδειξη. Τὸ ὑπαρκτὸ καὶ πραγματικὸ ὁρίζεται καὶ βεβαιώνεται μὲ μόνη τὴ νοητὴ σύλληψη, τὴ σύμπτωση τοῦ νοούμενου ἀντικειμένου μὲ τὴν ἔννοια ἢ τὸν ὁρισμό του: Veritas est adaequatio rei et intellectus. Κι ὅταν ἡ ἀλήθεια τοῦ ὑπαρκτοῦ καὶ πραγματικοῦ ἐξαντλεῖται στὴ νοητικὴ σύλληψη καὶ στὸν μεθοδολογικὰ ὀρθὸ ὁρισμό, εἶναι φανερὸ ὅτι γιὰ τὴ γνώση τῆς ἀλήθειας ἀποκλείεται ἡ ἐμπειρία (αἰσθητή, βιωματική ἢ κοινωνική) — ἡ ἀπολυτοποιημένη νοησιαρχία δὲν ἀφήνει περιθώρια γιὰ τὴ δυναμικὴ τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης καὶ τῆς πειραματικῆς ἐπιστήμης. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ποὺ ὁ σχολαστικισμὸς —καὶ κατὰ συνέπεια ὁ κορυδαλλισμός— θεωρήθηκε στοὺς νεώτερους αἰῶνες (καὶ ἦταν πραγματικὰ) τροχοπέδη γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν πειραματικῶν ἐπιστημῶν καὶ τῆς ἐμπειρικῆς φιλοσοφίας.

Ἡ διαπίστωση αὐτὴ δὲν ἀλλοιώνεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι εἰδικὰ ὁ Θεόφιλος Κορυδαλλεὺς —ὅπως καὶ ὁ δάσκαλός του στὴν Πάδοβα Cesare Cremonini— ἀντιπροσωπεύουν τὴν «προοδευτικὴ» γιὰ τὴν ἐποχή τους σχολὴ τοῦ *νεο-αριστοτελισμοῦ*[5]. Ἡ πρόοδος ποὺ

5. «Στὸ πανεπιστήμιο τῆς Πάδοβας ἡ ἑρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀφοροῦσε

σίγουρα ἐμφανίζεται μὲ τοὺς νεο-αριστοτελικοὺς εἶναι ὅτι ἀρχίζουν, ἐπιτέλους, νὰ μελετοῦν καὶ νὰ διδάσκουν τὸν Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὸ ἑλληνικὸ πρωτότυπο καὶ νὰ τὸν ἑρμηνεύουν μὲ τὴ βοήθεια τῶν παλαιότερων Ἑλλήνων σχολιαστῶν: τοῦ Ἀλέξανδρου Ἀφροδισιέα, τοῦ Θεμίστιου, τοῦ Σιμπλίκιου, τοῦ Ἰωάννη Φιλόπονου[6]. Χρειάστηκαν τρεῖς ὁλόκληρους αἰῶνες οἱ Δυτικοὶ γιὰ νὰ ἐγκαταλείψουν τὶς ἄθλιες λατινικὲς μεταφράσεις τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ εἶχαν γίνει ἀπὸ τὰ ἀραβικὰ στὸν 12ο καὶ 13ο αἰώνα, ἀλλὰ καὶ τὴ δουλικὴ ἐξάρτηση ἀπὸ τὰ σχόλια τῶν Ἀράβων ἑρμηνευτῶν, ἰδίως τοῦ Ἀβερρόη. Χρειάστηκε νὰ ὑποκύψει ὁ Ἑλληνισμὸς στὴν τουρ-

κυρίως τὰ γραπτά του πάνω στὸ φυσικὸ σύμπαν καὶ γιὰ πολὺν καιρὸ ἡ μελέτη γινόταν σὲ συνεργασία μὲ τὴ σχολὴ τῆς ἰατρικῆς. Ἐνῶ οἱ σχολαστικοὶ φιλόσοφοι τῶν μεσαιωνικῶν χρόνων εἶχαν ἐνσωματώσει τὸν Ἀριστοτέλη στὴ χριστιανικὴ σύνθεσή τους, οἱ φιλόσοφοι τῆς Πάδοβας τὸν εἶχαν κάνει λιγότερο θρησκευτικὸ — μελετώντας τὸν πρωτότυπο Ἀριστοτέλη «γυμνό», δηλαδὴ χωρὶς τὴ χριστιανική του ἐνδυμασία. Θὰ ἔπρεπε κανεὶς νὰ θυμᾶται ὅτι οἱ φιλόσοφοι τῆς Πάδοβας ἔκλιναν πρὸς αὐτὴ τὴ στάση, γιατὶ τὸ πανεπιστήμιό τους ἦταν ἀβερροϊκό, ἔβλεπαν δηλαδὴ τὸν Ἀριστοτέλη μὲ τὸ πρίσμα τοῦ Ἄραβα σχολιαστῆ του, τοῦ Ἀβερρόη. Ἀπὸ τὸ 1404 ἡ Πάδοβα ἦταν ὑποτελὴς στὴ Βενετία καὶ ἡ Βενετία ἦταν τὸ πιὸ δόκιμα ἀντικληρικὸ κράτος τῆς Εὐρώπης καὶ τότε καὶ πολὺ ἀργότερα. Ἡ ἐλευθερία τῆς σκέψης ποὺ ἀπολάμβανε κανεὶς στὴν Πάδοβα προσέλκυσε τοὺς ἱκανότερους, ὄχι μόνο ἀπὸ ὅλη τὴν ἰταλικὴ χερσόνησο, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ὑπόλοιπη Εὐρώπη»: Herbert BUTTERFIELD, *Ἡ καταγωγὴ τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης*, σελ. 55.

6. Πρόκειται γιὰ ἀσήμαντους φιλοσόφους ποὺ ἡ μετριότητά τους δὲν τοὺς ἐπέτρεπε τὴ δημιουργικὴ ἀναχώνευση τοῦ ἀριστοτελικοῦ προβληματισμοῦ, γι' αὐτὸ καὶ περιορίστηκαν σὲ ἕναν εὐσυνείδητο, ἀλλὰ τυπικὸ διδασκαλικὸ σχολιασμό. Ἐπειδὴ ὅμως αὐτὸ τὸ εἶδος τοῦ σχολιασμοῦ ἀνταποκρινόταν στὸ ἐπίπεδο τοῦ δυτικοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, αὐτοὶ οἱ ἐλάσσονες προβλήθηκαν στὴ Δύση ὡς τὰ κατεξοχὴν ἀναστήματα τῆς μετα-κλασικῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας — ἐνῶ ἀγνοήθηκαν τὰ ἰλιγγιώδη μεγέθη τῶν ἐκκλησιαστικῶν φιλοσόφων τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου. Καὶ ἐξακολουθεῖ ὣς σήμερα ἡ ἀθεράπευτα μεταπρατικὴ καὶ πάντοτε πιθηκίζουσα τοὺς Δυτικοὺς νεοελληνικὴ διανόηση καὶ ἔρευνα νὰ ἐξαντλεῖ τὸ ἐνδιαφέρον της γιὰ τὴν μετα-κλασικὴ ἑλληνικὴ φιλοσοφία σὲ αὐτοὺς τοὺς σχολιαστές.

κική βαρβαρότητα καὶ νὰ φτάσουν οἱ Ἕλληνες πρόσφυγες στὴν Ἰταλία, γιὰ νὰ ἀναλάβει ὁ Μάρκος Μουσοῦρος μὲ τοὺς συνεργάτες του νὰ τυπώσει, πρώτη φορὰ στὴ Δύση, τὸ ἑλληνικὸ κείμενο τῶν ἀριστοτελικῶν συγγραφῶν.

Ὁ νεο-αριστοτελισμὸς λοιπὸν βελτιώνει τὶς προϋποθέσεις σπουδῆς, ἀλλὰ δὲν ἐγκαταλείπει τὶς ἀρχὲς τῆς σχολαστικῆς παράδοσης καὶ τὰ κριτήρια ποὺ αὐτὴ ἐπιβάλλει γιὰ τὴν κατανόηση καὶ χρήση τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἡ σπουδὴ τῶν ἀριστοτελικῶν κειμένων ἐξακολουθεῖ νὰ ἀποβλέπει στὴ μεθοδολογικὴ δυνατότητα τῆς argumetatio — στὴν ἐξασφάλιση τῆς γνωστικῆς ἐγκυρότητας μέσω τῆς λογικῆς ἀπόδειξης καὶ τῆς μεθοδολογικῆς ὀρθότητας τοῦ ὁρισμοῦ.

Οἱ Ἕλληνες λόγιοι τῆς Τουρκοκρατίας δὲν δείχνουν νὰ ὑποψιάζονται ὅτι πίσω ἀπὸ τὴν ἐμμονὴ στὴν «ἀντικειμενικὴ» ἐγκυρότητα τῆς λογικῆς ἀπόδειξης καὶ τῶν ὀρθῶν ὁρισμῶν λανθάνει τὸ ἀγεφύρωτο χάσμα τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα στὴ δυτικὴ καὶ στὴν ἑλληνικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ γνώση καὶ τὴν ἀλήθεια. Γιὰ τοὺς Δυτικοὺς ἀρκεῖ ἡ ἀτομικὴ διάνοια (ἡ facultas rationis — σμικρογραφία τῆς θείας διάνοιας) γιὰ νὰ ὁρίσει καὶ ἐξαντλήσει τὴν ἀλήθεια τῶν πραγμάτων καθεαυτά. Μὲ τὴν προϋπόθεση νὰ πειθαρχεῖ ἡ διάνοια στὶς ἀρχὲς καὶ στοὺς νόμους τῆς ὀρθῆς συλλογιστικῆς. Ἀντίθετα γιὰ τοὺς Ἕλληνες —ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο ὣς τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ— τὴ γνώση τὴν ἐξασφαλίζει ἡ ἀμεσότητα τῆς *σχέσης* μὲ τὸ πραγματικὸ καὶ ὑπαρκτό, ἀφοῦ ἡ σχέση συγκεφαλαιώνει τὶς πολυποίκιλες γνωστικὲς δυνατότητες *ἐμπειρικῆς* πρόσβασης στὴν πραγματικότητα. Καὶ γιὰ μὲν τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες ἡ σχέση συνιστᾶ λόγο ποὺ ὀφείλει νὰ πειθαρχεῖ στὴ δεδομένη λογικὴ ἀναγκαιότητα τῆς κοσμικῆς ἁρμονίας καὶ τάξης (τὴν ἀνυπέρβλητη γιὰ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους) — στὸν συμπαντικὸ ἢ «ξυνὸ» (κοινὸ) λόγο. Ἐνῶ γιὰ τοὺς χριστιανοὺς Ἕλληνες ἡ ἐμπειρία τῆς σχέσης διασώζει τὴ δυναμικὴ ἀπροσδιοριστία τῆς *προσωπικῆς* ἐλευθερίας καὶ ἑτερότητας — ὁ μόνος δεδομένος λόγος εἶναι ἡ φανέρωση σὲ συγκεκριμέ-

να ἐνεργήματα τῆς ἐλευθερίας τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου.

Ἀλλὰ καὶ στὶς δυὸ φάσεις τῆς ἑλληνικῆς παράδοσης ἡ ἐπαλήθευση τῆς λογικῆς ἐμπειρίας τῶν προσωπικῶν σχέσεων δὲν ἐγκαταλείπεται σὲ δεοντολογικοὺς κώδικες «ὀρθότητας» τοῦ λόγου (κώδικες ἀναπόφευκτα συμβατικούς, χρησιμοθηρικοὺς ἢ αὐθαίρετους). Ἡ ἐπαλήθευση εἶναι κι αὐτὴ δυναμικὸ καὶ ἀπροκαθόριστο γεγονὸς λογικῶν σχέσεων, δηλαδὴ *κοινωνικὸ* γεγονός, κατόρθωμα κοινωνίας, συντονισμοῦ τῆς ἀτομικῆς μὲ τὴν κοινὴ ἐμπειρία — ὅταν «πάντες ὁμοδοξοῦσι καὶ ἕκαστος ἐπιμαρτυρεῖ». Σὲ αὐτὸν τὸν συντονισμὸ ἀποβλέπει ἡ μεθοδολογία τῶν ὁρισμῶν καὶ τῶν λογικῶν ἀποδείξεων, ἀλλὰ καὶ τὰ πρωταρχικὰ δεδομένα τῆς γλωσσικῆς ἔκφρασης (λέξεις, ὀνόματα, ἔννοιες). Τὰ σημαίνοντα τῆς λογικῆς διατύπωσης δὲν ἐξαντλοῦν οὔτε τὴν πραγματικότητα οὔτε τὴ γνώση τῶν σημαινομένων, εἶναι μόνο *σύμβολα* (συν-βάλλουν, συντονίζουν τὶς ἀτομικὲς ἐμπειρίες, καλοῦν σὲ ἐμπειρικὴ μετοχὴ στὸν *κοινὸ λόγο* αὐτῶν τῶν ἐμπειριῶν)[7].

Τὸ χάσμα εἶναι λοιπὸν ἀγεφύρωτο. Οἱ Ἕλληνες ταυτίζουν τὴ γνώση μὲ τὴν ἐμπειρία, τὴν ἐμπειρία μὲ τὴν ἀμεσότητα τῆς σχέσης, τὴ σχέση μὲ τὴν ἀπροσδιοριστία τῆς ἐλευθερίας. Οἱ Δυτικοὶ φοβοῦνται τὴν ἐλευθερία τῆς σχέσης, τὴ δυναμικὴ τῆς ἀπροσδιοριστίας, τὴ διακινδύνευση τῆς ἐμπειρίας. Ἔχουν ἀνάγκη ἀπὸ ἀτομικὲς βεβαιότητες, μὲ ἀντικειμενικὲς ἐξασφαλίσεις, γιὰ ψυχολογικὴ σιγουριά. Γι' αὐτὸ καὶ ταυτίζουν τὴ διατύπωση τῆς ἀλήθειας μὲ τὴν ἀλήθεια καθεαυτὴν καὶ ἐλέγχουν τὴν ὀρθότητα τῆς διατύπωσης μὲ κωδικοποιημένες μεθόδους. Παρακάμπτουν ἢ καὶ ἐξαλείφουν τὴν πραγματικὴ διαφορὰ σημαίνοντος καὶ σημαινομένου — νομίζουν, λ.χ., ὅτι γνωρίζουν τὸν Θεὸ καὶ ὅτι πιστεύουν στὸν Θεό,

7. Περισσότερα γιὰ τὸ θέμα στὰ βιβλία μου: *Ὀρθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτική*, σελ. 188-210. — *Σχεδίασμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, §§ 14, 15 —*Προτάσεις Κριτικῆς Ὀντολογίας*, Ἀθήνα («Δόμος») 1985, 1, 2.

ὅταν κατανοοῦν τὴν ἔννοια Θεὸς καὶ εἶναι διανοητικὰ πεπεισμένοι (μὲ σωστὴ argumetatio) γιὰ τὴν ἀνάγκη τῆς ὕπαρξής του.

Αὐτὴ ἡ «καισαρικὴ» διαφορὰ τῆς Ἑλλάδας ἀπὸ τὴ Δύση εἶναι ὁλότελα λησμονημένη καὶ ἀνεπίγνωστη γιὰ τοὺς Ἕλληνες λογίους τοῦ 16ου-17ου αἰώνα. Εἴτε διδάσκουν τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία σὲ πανεπιστήμια τῆς Εὐρώπης, εἴτε «ἀναγεννοῦν» τὴν παιδεία τοῦ γένους μέσα στὴν ὑπόδουλη πατρίδα, ὅπως ὁ Θεόφιλος Κορυδαλλεὺς καὶ οἱ μαθητές του, δὲν κάνουν τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ ὑπηρετοῦν καὶ νὰ συντηροῦν μιὰ «ἑλληνικὴ» παράδοση μὲ ἀντεστραμμένους τοὺς ὅρους τῆς ἑλληνικότητάς της.

Εἰδικότερα στὸν χῶρο τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου καὶ τῆς θεολογίας, αὐτὴ ἡ προοδευτικὴ ἀποξένωση τῶν ὑπόδουλων Ὀρθοδόξων ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ καὶ πατερικὴ παράδοση τοῦ ἀποφατισμοῦ, τοῦ προβαδίσματος τῆς ἐμπειρίας, δημιουργεῖ πελώρια σύγχυση καὶ ἱστορικὴ ἀμηχανία. Θεολογοῦντες φιλόσοφοι καὶ λόγιοι κληρικοὶ προσπαθοῦν νὰ παραμείνουν πιστοὶ στὸ γράμμα τῶν ὀρθόδοξων διατυπώσεων τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας. Ἀλλὰ εἶναι ὁλοφάνερα παγιδευμένοι στὶς δυτικὲς προδιαγραφὲς αὐτῆς τῆς πιστότητας. Ἡ «ὀρθοδοξία» τους εἶναι μιὰ ἰδεολογικὴ ὀρθοδοξία, μὲ νοηματικὲς μόνο διαφορὲς ἀπὸ τὴ θεολογία τῶν παπικῶν καὶ τῶν προτεσταντῶν — μιὰ ἰδεολογία ἄσχετη μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία, ἄσχετη μὲ τὴν ἀμεσότητα τοῦ ὑπαρκτικοῦ προβλήματος τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου.

Γράφει χαρακτηριστικὰ ὁ Steven Runciman: «Ἀντιμέτωποι μὲ θεολόγους ποὺ προτιμοῦσαν τὴ σαφήνεια καὶ τὴν ἀκρίβεια, οἱ Ὀρθόδοξοι ἀνεκάλυπταν ὅτι ἡ ἀποφατική, σύμφωνα μὲ τὴ δική τους Παράδοση, ἀποφυγὴ τῆς ἀκρίβειας ἦταν ξεπερασμένη καὶ βλαβερὴ γι' αὐτοὺς τοὺς ἴδιους. Ἡ Δύση δὲν συμμεριζόταν τὴν πνευματική τους μετριοφροσύνη. Θεωροῦσε τὶς ἀπαντήσεις τους πεπαλαιωμένες· ζητοῦσε βεβαιότητες. Μεταξὺ τῶν Ἑλλήνων θεολόγων ὑπῆρχαν τώρα πολλοὶ ποὺ εἶχαν κάνει τὶς ἀνώτερες σπουδές τους σὲ ἰταλικὰ ἢ ἄλλα πανεπιστήμια τῆς Δύσης· καὶ ἡ

παιδεία αὐτὴ τοὺς προδιέθετε νὰ υἱοθετήσουν τὴ δυτικὴ στάση. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας τους ἄρχισαν νὰ ἀναζητοῦν ἕνα περισσότερο συστηματικὸ καὶ φιλοσοφικὸ πρότυπο γιὰ μίμηση. Ἡ ἀναζήτησή τους πῆρε μορφὲς ποὺ ἦταν ἐξαιρετικὰ διαφοροποιημένες, ἀκριβῶς ἐπειδὴ στὸ παρελθὸν ἔλειπαν οἱ ὁρισμοί»[8].

Καὶ ὁ Timothy Ware ἐπιβεβαιώνει συμπερασματικά: «Οἱ πιὸ φερέλπιδες Ἕλληνες σπουδαστές, ποὺ ἤθελαν νὰ συνεχίσουν τὶς σπουδές τους, δὲν εἶχαν ἄλλη ἐκλογὴ ἀπὸ τὸ νὰ πᾶνε στὰ πανεπιστήμια τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης. Ἀπὸ τοὺς σημαντικοὺς θεολόγους τῆς περιόδου τῆς Τουρκοκρατίας λίγοι ἦσαν αὐτοδίδακτοι (γιὰ παράδειγμα, ὁ Δοσίθεος, Πατριάρχης Ἱεροσολύμων, στὸν 17ο αἰώνα), ἐνῶ ἡ συντριπτικὴ πλειοψηφία μορφωνόταν στὴν Εὐρώπη, κοντὰ σὲ προτεστάντες ἢ ρωμαιοκαθολικοὺς καθηγητές. Οἱ Ἕλληνες πήγαιναν στὴν Πάδοβα, στὴν Πίζα ἢ στὴ Φλωρεντία, στὴ Χάλλη, στὸ Παρίσι, ἢ ἀκόμα καὶ στὴ μακρινὴ Ὀξφόρδη. Πήγαιναν ἐπίσης στὴ Ρώμη, ὅπου τὸ 1576 ὁ πάπας Γρηγόριος XIII εἶχε ἱδρύσει τὸ Κολλέγιο τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου, εἰδικὰ προορισμένο γιὰ τοὺς Ἕλληνες σπουδαστές. Αὐτὴ ἡ δυτικὴ ἐκπαίδευση, ποὺ δινόταν ἀπὸ μὴ-ὀρθόδοξους πάτρονες, ἀναπόφευκτα ἐπηρέασε τὸν τρόπο ποὺ καταλάβαιναν καὶ ἑρμήνευαν τὴν πίστη τους οἱ Ἕλληνες θεολόγοι τοῦ δέκατου ἕβδομου καὶ δέκατου ὄγδοου αἰώνα. Ὅσο μεγάλη κι ἂν ἦταν ἡ ἐπιθυμία τους νὰ παραμείνουν πιστοὶ Ὀρθόδοξοι, πολλοὶ ἀπὸ αὐτοὺς ἔβλεπαν τὴ θεολογία, περισσότερο ἢ λιγότερο, μέσα ἀπὸ δυτικὸ πρίσμα. Φυσικά, αὐτὴ ἡ τάση ἐκδυτικισμοῦ δὲν περιοριζόταν σὲ ἐκείνους ποὺ εἶχαν πράγματι σπουδάσει στὴ Δύση, ἀλλὰ ἐπηρέαζε ἐπίσης πολλοὺς ποὺ δὲν εἶχαν βγεῖ ποτὲ ἔξω ἀπὸ τὸν ὀρθόδοξο κόσμο. Συνειδητὰ ἢ ἀσυνείδητα, οἱ περισσότεροι ἕλληνες συγγραφεῖς αὐτῆς τῆς περιόδου

8. *The Great Church in Captivity*, σελ. 338. — Βλ. καὶ G. FLOROVSKY, «Orthodoxe Theologie», στὸ Λεξικό: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Τόμος VI, Tübingen (Mohr-Verl.) 1962, σελ. 779-782.

υἱοθέτησαν θεολογικὲς κατηγορίες, ὁρολογία καὶ τρόπους ἐπιχειρηματολογίας ξένους πρὸς τὴν παράδοση τῆς δικῆς τους Ἐκκλησίας»[9].

Ὁ ἐκδυτικισμὸς τῶν λογίων, ἀλλὰ καὶ ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν στὴν τουρκοκρατούμενη Ἑλλάδα ἐπηρεάζει ἀναπόφευκτα καὶ τὰ εὐρύτερα στρώματα τοῦ λαοῦ, μόνο ποὺ αὐτὸς ὁ ἐπηρεασμὸς ἀκολουθεῖ βραδύτερους ρυθμοὺς καὶ δύσκολα πιστοποιεῖται. Περνάει μὲ τὴ διδασκαλία μορφωμένων στὴ Δύση δασκάλων, ποὺ ἐπανδρώνουν ὅσα σχολειὰ ἐπιβιώνουν κατὰ καιροὺς στὶς ἑλληνικὲς περιοχές[10], ὅπως καὶ μὲ τὰ προφορικὰ ἢ γραπτὰ κηρύγματα κληρικῶν[11], κυρίως ὅμως μὲ κάποιες ἐκδόσεις δυτικῶν θρησκευτικῶν βιβλίων ποὺ φέρουν ὀνόματα ὀρθόδοξων συγγραφέων καὶ γνωρίζουν εὐρύτατη διάδοση στὰ λαϊκὰ στρώματα. Ἕνα τέτοιο ὀνομαστὸ βιβλίο εἶναι ἡ *Ἁμαρτωλῶν σωτηρία*, ποὺ τυπώνεται γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 1641 στὴ Βενετία καὶ γίνεται κύριο θρησκευτικὸ ἀνάγνωσμα γιὰ τὸν ἁπλὸ λαὸ σὲ κάθε γωνιὰ τῆς τουρκοκρατούμενης Ἑλλάδας. Ὡς συγγραφέας τοῦ βιβλίου ἐμφανίζεται ὁ Ἀγάπιος Λάνδος, ἐνῶ δὲν εἶναι παρὰ μόνο μεταφραστής. Τὸ βιβλίο εἶναι μετάφραση σὲ δημώδη ἑλληνικὴ γλώσσα τοῦ λατινικοῦ *Dialogus Miraculorum* τοῦ Heisterbach[12]. Τὸ ἴδιο φαινόμενο θὰ ἐπαναλη-

9. *Argenti*, σελ. 7.

10. Βλ. Χρ. Πατρινελη, «Ἡ κατάσταση τῆς παιδείας στὶς ὑπόδουλες ἑλληνικὲς χῶρες», στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, («Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν») τόμος Ι, σελ. 367-376. — Μανουὴλ Γεδεων, *Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ Γένους*, σελ. 1-21.

11. Βλ. Ἀλεξ. Γουσιδου, *Ἡ ὁμιλητικὴ ἐν Ἑλλάδι κατὰ τὸν 19ον αἰώνα*, Θεσσαλονίκη 1970, Κεφ. Β´ α: Ἡ πρὸ τοῦ 19ου αἰῶνος κατάστασις τῆς ὁμιλητικῆς ἐν τῇ ἑλληνικῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ.

12. Βλ. Ι. Hausherr, *Dogme et spiritualité orientale*, στὸ «Revue d' Ascétique et de Mystique», τόμος XXIII, Toulouse 1947, σελ. 26-29. — Ἄλκη Αγγελου, «Ποικιλόμορφα ἔργα τῆς λόγιας παραδόσεως», στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, («Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν») Ι, σελ. 383. — Ware, *Argenti*, σελ. 16.

φθεῖ στὰ τέλη τοῦ ἑπόμενου αἰώνα, μὲ δυὸ ἀκόμα βιβλία ποὺ γνωρίζουν εὐρύτατη κυκλοφορία στὰ λαϊκὰ στρώματα τῶν ὑπόδουλων ἑλληνικῶν πληθυσμῶν: Εἶναι *Ὁ Ἀόρατος Πόλεμος* καὶ τὰ *Πνευματικὰ Γυμνάσματα* τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτη. Πρόκειται καὶ πάλι γιὰ μεταφράσεις μὲ ἐλαφρότατες διασκευές. Τὸ πρῶτο, ἑνὸς ὁμώνυμου ἔργου τοῦ Ἰταλοῦ Lorenzo Scupoli, καὶ τὸ δεύτερο ἑνὸς ὁμώνυμου καὶ πάλι ἔργου τοῦ διαβόητου ἱδρυτῆ τοῦ τάγματος τῶν Ἰησουϊτῶν Ἰγνάτιου Loyola[13].

Αὐτὸ ποὺ δὲν συνειδητοποιεῖται στοὺς αἰῶνες ἐκείνους, ἀλλὰ οὔτε καὶ στὰ μεταγενέστερα χρόνια, εἶναι ὅτι ὁ ἐκδυτικισμὸς τῶν Ἑλλήνων δὲν συνεπάγεται, ἁπλὰ καὶ μόνο, τὴν ἀλλοτρίωση τῆς πολιτισμικῆς ἰδιαιτερότητας ἑνὸς ἱστορικοῦ λαοῦ ἢ μιᾶς τοπικῆς μακραίωνης ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης. Ὁ ἐκδυτικισμὸς τῶν Ἑλλήνων ἔχει συνέπειες ποὺ —ὅσο κι ἂν μοιάζει μεγαλαυχία— ξεπερνᾶνε κάποια γεωγραφικὰ καὶ ἐθνικὰ ὅρια, ἀφοροῦν καθολικὰ στὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία, κρίνονται σὲ πανανθρώπινη προοπτική. Ἔστω καὶ μόνο —γιὰ παράδειγμα— ἡ ἀδυναμία νὰ κατανοηθεῖ πιὰ ὁ ἀποφατισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη, ἔστω καὶ μόνο ἡ ἄγνοια τῆς κοινωνικῆς δυναμικῆς αὐτοῦ τοῦ ἀποφατισμοῦ (ποὺ θεμελιώνει μιὰ δημοκρατία στοὺς ἀντίποδες τῆς νεώτερης εὐρωπαϊκῆς), εἶναι ἀπώλεια μὲ πανανθρώπινες συνέπειες. Πολὺ περισσότερο ἡ ριζικὴ ἀλλοτρίωση τοῦ χριστιανικοῦ εὐαγγελίου τῆς σωτηρίας, ἡ ἀλλοίωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος τῆς ζωῆς σὲ ἀδιέξοδη ἀτομικὴ θρησκευτικότητα, εἶναι μιὰ τραγικὴ στέρηση φωτισμοῦ τοῦ νοήματος τῆς ὕπαρξης γιὰ κάθε ἄνθρωπο, ἀπώλεια τοῦ κεντρικοῦ ἄξονα τῆς ἀνθρώπινης βιοτῆς ποὺ εἶναι ἡ ἐμπειρικὴ πρόγευση ἐλπίδων ἀθανασίας.

13. Βλ. M. Viller, *Nicodème l' Agiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale. Le combat spirituel et les Exercises de S. Ignace dans l' Eglise byzantine*, στὸ «Revue d' Ascétique et de Mystique», τόμος V, 1924, σελ. 174-177. — Βασ. Στεφανιδου *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Ἀθῆναι («Ἀστὴρ») ³1970, σελ. 771. —Ware, *Argenti*, σελ. 16.

9. ΟΙ «ΟΜΟΛΟΓΙΕΣ ΠΙΣΤΕΩΣ»

Ἡ ἐμφάνιση τῆς *Μεταρρύθμισης* ἢ *Διαμαρτύρησης* στὴν Εὐρώπη (1517) ἐγκαινιάζει μιὰ καινούργια, τραγικὴ διαλεκτικὴ ἀντιθέσεων στὴ θρησκευτικὴ καὶ πολιτισμικὴ ἐξέλιξη τῶν λαῶν τῆς Δύσης, ἀλλὰ καὶ μιὰ δραματικὴ «μετακένωσή» της στὴν ἑλληνικὴ Ἀνατολή. Οἱ ὑπόδουλες στὴν τουρκικὴ βαρβαρότητα ἑλληνικὲς περιοχὲς γίνονται θέατρο τοῦ ἀνταγωνισμοῦ Ρωμαιοκαθολικῶν καὶ Προτεσταντῶν: ποιὸς θὰ ἐξασφαλίσει τὴ συμμαχία τῶν Ὀρθοδόξων ἐνάντια στὸν ἀντίπαλό του, ἢ ποιὸς θὰ κατορθώσει ταχύτερα τὴν ἀφομοίωση τῶν ὀρθόδοξων πληθυσμῶν στὸ δικό του «δόγμα».

Στὸ ἐπίκεντρο αὐτῆς τῆς καταιγιστικῆς διελκυστίνδας —ὅπου χρησιμοποιοῦνται κάθε εἴδους στρατηγικές, δολοπλοκίες, μηχανορραφίες καὶ ἀναμετρήσεις πολιτικῶν δυνάμεων— τὰ ἑλληνικὰ Πατριαρχεῖα τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς προσπαθοῦν νὰ ἀντισταθοῦν μὲ ὅσες ἰσχνὲς πνευματικὲς δυνάμεις διαθέτουν. Στὴν καθημερινὴ ἔγνοια καὶ ὀδύνη τῆς σταυρικῆς ἀντίστασης στὴν τουρκικὴ καταπίεση, προστίθεται καὶ ἡ ὑπέρμετρη γιὰ τὶς δυνατότητες τῶν ὑπόδουλων Πατριαρχείων εὐθύνη νὰ κρατήσουν τὶς ἀναγκαῖες ἀποστάσεις κι ἀπὸ τὰ δυὸ ἀντίπαλα εὐρωπαϊκὰ στρατόπεδα, προκειμένου νὰ διασώσουν τὴ δική τους ἐκκλησιαστικὴ Ὀρθοδοξία.

Ἀλλὰ σὲ αὐτὴ τὴν κυριολεκτικὰ ἡρωικὴ προσπάθεια ἀποκαλύπτεται ταυτόχρονα ἡ σύγχυση, ἢ καὶ ὁ συντελεσμένος πιὰ ἐκδυτικισμὸς τῶν κριτηρίων καὶ τῆς νοοτροπίας τῶν Ὀρθόδοξων Ἑλλήνων. Καὶ ἐπιτείνεται ὁ ἐκδυτικισμός, ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἄμυνα συμμορφώνεται μὲ τοὺς ὅρους τῆς ἐπίθεσης — οἱ δυτικοὶ ἀντίπαλοι ἐπιβάλλουν καὶ στοὺς Ὀρθοδόξους τὶς προϋποθέσεις τῆς δικῆς τους ἀναμέτρησης. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἀναλαμβάνουν οἱ Ὀρθόδοξοι νὰ διασαφηνίσουν τὴν πίστη τους μὲ τὸν τρόπο ποὺ οἱ Δυτικοὶ

καταλαβαίνουν τὴν πίστη: ὡς ἰδεολογικὴ βεβαιότητα μὲ ἱκανὴ συλλογιστικὴ κατοχύρωση. Ταυτίζουν τὴν ἐμπειρία καὶ δυναμικὴ τῆς πίστης μὲ τὴ νοητικὴ ἀποδοχὴ ἀντικειμενικῶν διατυπώσεων, «ἀρχῶν» καὶ «δογμάτων» συντεταγμένων σὲ κωδικὲς «Ὁμολογίες». Ἡ ἀντιπαράθεση γίνεται σὲ ἐπίπεδο ἀφηρημένων θεωρητικῶν «πεποιθήσεων», δίχως τὴν παραμικρὴ ὑποψία γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας καὶ τὸν ἀποφατικὸ χαρακτήρα τῶν ὅποιων διατυπώσεων αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας. Πίσω ἀπὸ τὸν τύπο τῆς «Ὁμολογίας» (Confessio) βρίσκεται ἡ δυτικὴ ἀτομοκεντρικὴ ἀπαίτηση γιὰ θρησκευτικὲς βεβαιότητες περιβεβλημένες θεσμοποιημένο κῦρος. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀμφισβήτηση αὐτῶν τῶν βεβαιοτήτων εἶναι διαμάχη θεσμῶν.

Σὲ μιὰ πρώτη φάση, ἡ δυτικὴ ἐπίδραση εἶναι μᾶλλον δυσδιάκριτη, ἡ γραπτὴ διατύπωση τῆς πίστης τῶν Ὀρθοδόξων διασώζει ἀκόμα κάτι ἀπὸ τὸν χαρακτήρα τῶν «ὅρων» μὲ τοὺς ὁποίους ἐκφράζονταν οἱ συνοδικὲς ἀποφάσεις — χαρακτήρα ὁρίων ποὺ περι-γράφουν καὶ παραπέμπουν στὴν εὐαγγελικὴ καὶ πατερικὴ μαρτυρία. Εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως **Ἱερεμίου Β'**, ποὺ πρῶτος ἔρχεται σὲ ἐπαφὴ μὲ τοὺς θεολόγους τῆς Μεταρρύθμισης (1573).

Εἶχε προηγηθεῖ ἡ προσπάθεια τοῦ γερμανοῦ ἑλληνιστῆ **Φιλίππου Μελάγχθονος** (Philip Schwarzerd, 1497-1560), στενοῦ συνεργάτη τοῦ Λουθήρου καὶ κορυφαίου θεωρητικοῦ τῆς Μεταρρύθμισης, νὰ κερδίσει τὸ ἐνδιαφέρον τῶν Ὀρθοδόξων ὑπὲρ τῶν Μεταρρυθμιστῶν, στέλνοντας στὴν Κωνσταντινούπολη ἐπιστολὴ ποὺ συνόδευε μιὰν ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς *Αὐγουσταίας Ὁμολογίας*. Ὁ τότε πατριάρχης Ἰωάσαφ Β' δὲν φαίνεται νὰ ἀπάντησε ἢ νὰ ἔδωσε ὁποιαδήποτε συνέχεια σὲ αὐτὸ τὸ διάβημα.

Ἡ προσπάθεια ἐπαναλήφθηκε ἀπὸ ὁμάδα θεολόγων καθηγητῶν τοῦ πανεπιστημίου τῆς Τυβίγγης (Tübingen), ὅταν στὸν πατριαρχικὸ θρόνο ἀνέβηκε ὁ Ἱερεμίας Β'. Αὐτὴ τὴ φορὰ τὸ ἐγχείρημα

τῆς προσέγγισης πρὸς τοὺς Ὀρθοδόξους ὀργανώθηκε μεθοδικότερα. Ὁ αὐτοκράτορας τῆς Γερμανίας Μαξιμιλιανὸς Β΄ ἔστειλε ὡς πρεσβευτὴ στὴν Κωνσταντινούπολη ἕναν ζηλωτὴ Προτεστάντη, καὶ ταυτόχρονα διόρισε ἐφημέριο τῆς πρεσβείας ἕναν ἀπὸ τοὺς θεολόγους τῆς Τυβίγγης. Αὐτὸς προσκόμισε στὸν πατριάρχη Ἱερεμία ἐπιστολὴ τοῦ διάσημου τότε φιλόλογου καὶ θεολόγου **Μαρτίνου Κρούσιου** (Crucius) καὶ κάποια γραπτὰ κηρύγματα τοῦ ἐπίσης καθηγητῆ τῆς Τυβίγγης Jacob Andrea. Ἀκολούθησαν ἄλλες δυὸ ἐπιστολὲς τῶν καθηγητῶν τῆς Τυβίγγης, ποὺ ἡ τελευταία συνόδευε καὶ πάλι μιὰν ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς *Αὐγουσταίας Ὁμολογίας*.

Ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας Β΄, μὲ τὴ βοήθεια τῶν λογίων τῆς Πόλης Ἰωάννου καὶ Θεοδόσιου Ζυγομαλᾶ καὶ μητροπολιτῶν τῆς ἐνδημούσης Συνόδου, συνέταξε μιὰ πρώτη ἀπάντηση στοὺς λουθηρανοὺς θεολόγους μὲ 21 κεφάλαια (1576). Ἐκθέτει ἀναλυτικὰ τὴν πίστη τῶν Ὀρθοδόξων καὶ δὲν διστάζει νὰ ὑπογραμμίζει τὶς ὅποιες ἀντιθέσεις καὶ διαφωνίες μὲ τὰ κείμενα τῶν Προτεσταντῶν. Ἕνα χρόνο μετὰ ἀνταπαντοῦν οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης προσπαθώντας νὰ δικαιολογήσουν τὶς διαφορές τους ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία. Προκαλοῦν ἔτσι δεύτερη ἀπόκριση τοῦ Ἱερεμία (1579) καί, μετὰ ἀπὸ μιὰ δεύτερη δική τους ἀπάντηση, μιὰ τρίτη πατριαρχικὴ ἀπόκριση (1581) ποὺ ἐπισημαίνει τελικὰ καὶ τὸ ἄσκοπο τοῦ διαλόγου — ἀφοῦ ἔγινε φανερὸ ὅτι οἱ προτεστάντες καθηγητὲς ἐνδιαφέρονταν μόνο γιὰ τὴ δικαίωση τῶν θεωρητικῶν τους θέσεων καὶ ὄχι γιὰ τὴν πιστότητα στὴν ἀποστολικὴ καὶ πατερικὴ Παράδοση[1].

Οἱ ἀποκρίσεις τοῦ Πατριάρχη Ἱερεμίου Β΄ εἶναι μιὰ ἔκπληξη

1. Βλ. Ἰωάννου Καρμιρη, *Ὀρθοδοξία καὶ προτεσταντισμός*, Ἐν Ἀθήναις 1937, σελ. 79-135. — Τοῦ Ιδιου, *Τὰ δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμος Ι, Ἐν Ἀθήναις ²1960, σελ. 437 κ.έ., τόμος ΙΙ, Graz ²1968, σελ. 515 κ.έ., ὅπου καὶ τὰ κείμενα τῶν ἀποκρίσεων τοῦ Ἱερεμίου. — Ζ. Τσιρπανλη, «Ἡ μεταρρύθμιση καὶ ὁ ὀρθόδοξος κόσμος», στὴν

σὲ σχέση μὲ προγενέστερα καὶ μεταγενέστερα πατριαρχικὰ κείμενα τῆς περιόδου τῆς Τουρκοκρατίας. Διασώζουν, σὲ μεγάλο ποσοστό, μιὰ σαφὴ ἀπόσταση τόσο ἀπὸ τὴ νοησιαρχικὴ ἀποδεικτικὴ τῶν Λατίνων, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἐξίσου νοησιαρχικὴ κωδικὴ χρήση τῆς Βίβλου γιὰ τὴν «κατοχύρωση» θεολογικῶν θέσεων ἀπὸ τοὺς Προτεστάντες. Ἡ ἔκθεση τῆς πίστης τῶν Ὀρθοδόξων ἀπὸ τὸν Ἱερεμία συνοψίζει πατερικὲς κυρίως διατυπώσεις, μὲ συχνὲς παρεμβολὲς αὐτούσιων πατερικῶν κειμένων[2]. Διευκρινίζει ἀπὸ τὴν ἀρχή, πὼς ἡ ὁμολογία τῆς πίστης εἶναι γιὰ τοὺς Ὀρθοδόξους μόνο «σημεῖον» καὶ «ὅρος» τοῦ γεγονότος τῆς εὐσέβειας — «τὸ θεῖον καὶ ἱερώτατον καὶ τέλειον πάντοθεν τῆς εὐσεβείας ἡμῶν σημεῖον, ἡ ὁμολογία τῶν ἁγίων πατέρων πάντων, ὁ ὅρος τοῦ Χριστιανισμοῦ». Βέβαια, στὴν ἔκθεση αὐτῆς τῆς ὁμολογίας ἀπὸ τὸν Ἱερεμία ἡ λέξη *εὐσέβεια* δὲν φαίνεται νὰ ἔχει τὸ παύλειο νόημα (*1 Τιμοθ.* 3,16) τῆς συγκεφαλαίωσης τοῦ *γεγονότος* τῆς σωτηρίας. Μᾶλλον συνδέεται μὲ τὴν πρακτικὴ τῶν ἀρετῶν[3], δίχως νύξη γιὰ τὴ μετοχὴ στὴν εὐχαριστιακὴ πραγμάτωση τῆς ὄντως ζωῆς. Ἔτσι, ἐγκαταλείπεται ἡ ἐκκλησιαστικὴ πίστη στὸ ἐπίπεδο τοῦ βιωματικοῦ μέν, ἀλλὰ ἀτομικοῦ «ἐνστερνισμοῦ», τῆς ἀσυμβίβαστης μὲ παραχαράξεις «φύλαξης» τῶν ὅρων τῆς πίστεως. Δίχως ἄλλη ἐμπειρικὴ προέκταση ἢ δυναμική.

Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους Ι', σελ. 117-121. — G. FLOROVSKY, «An early ecumenical correspondance: Patriarch Jeremiah II and the Lutheran divines», στὸ *World Lutheranism of today, A tribute to Anders Nygren*, Lund 1950.

2. Παρατηρεῖ σχετικὰ ὁ σύγχρονος «πεφωτισμένος» ἱστορικὸς Ζ. ΤΣΙΡΠΑΝΛΗΣ: «Παρ' ὅλο ποὺ οἱ τρεῖς ἀποκρίσεις γράφηκαν μὲ ἐπιστημονικὲς ἀπαιτήσεις ποὺ δὲν θὰ ἀπεῖχαν πολὺ ἀπὸ τὶς σημερινές, χάνουν ἕνα μεγάλο μέρος ἀπὸ τὴν πρωτοτυπία τους, γιατὶ περιλαμβάνουν ὁλόκληρες σελίδες Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι ὅμως ἀναμφισβήτητο ὅτι χάρη στὰ κείμενα αὐτὰ ξεκαθαρίσθηκαν οἱ διαφορὲς τῆς ὀρθόδοξης ἀπὸ τὴν προτεσταντικὴ Ἐκκλησία, λίγα μόλις χρόνια μετὰ τὴν ἐμφάνιση καὶ διαμόρφωση τῆς τελευταίας». *Ὁ.π.*, σελ. 121.

3. Βλ. *Κεφάλαιον β'. Περὶ τῶν τῆς πίστεως ἄρθρων*, στὴν Πρώτη Ἀπόκριση.

Παρόμοιες παρατηρήσεις θὰ μποροῦσαν νὰ γίνουν πολλὲς στὰ περισσότερα ἄρθρα τῶν ἀποκρίσεων τοῦ Ἱερεμία. Ἀλλὰ παραμένει τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἀποκρίσεις αὐτές, ἔστω κι ἂν δίνουν ἔμφαση στὴν ἀτομικὴ καὶ νομική, «θρησκευτικὴ» ἀπόχρωση τοῦ χριστιανικοῦ εὐαγγελίου, ἐμμένουν στὴ χρήση μιᾶς γλώσσας ποὺ ἐπιτρέπει πολλὲς διαφυγὲς πρὸς τὴν ἐκκλησιαστικὴ-ὑπαρκτικὴ ἐμπειρία τῆς πίστης.

*

Στὶς δεκαετίες ποὺ ἀκολουθοῦν τὴν πατριαρχία τοῦ Ἱερεμίου Β΄, ἡ ἀμηχανία τῶν Ὀρθοδόξων ἀπέναντι στὴ διαμάχη Ρωμαιοκαθολικῶν καὶ Προτεσταντῶν γίνεται ὅλο καὶ πιὸ ἔκδηλη. Ἀμηχανία ποὺ μᾶλλον ἐκφράζει τὴν ἀπουσία ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς αὐτοσυνειδησίας, καὶ ἑπομένως κριτηρίων γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν ἀντιμαχόμενων στὴ Δύση μερίδων.

Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι νὰ παλινδρομοῦν οἱ Ὀρθόδοξοι μὲ περιοδικὰ κύματα ἀποκλίσεων ἄλλοτε πρὸς τὸν ρωμαιοκαθολικισμὸ καὶ ἄλλοτε πρὸς τὸν προτεσταντισμό. Ὅταν αὐξάνει ἡ πολιτικὴ πίεση καὶ ἡ δραστηριότητα τῶν μισσιοναρίων τῆς μιᾶς μερίδας, οἱ Ὀρθόδοξοι καταφεύγουν στὴν ἀντίπαλη μερίδα καὶ στὸ θεωρητικό της ὁπλοστάσιο, προκειμένου νὰ ἀμυνθοῦν ἀποτελεσματικά[4]. Στὴν καλύτερη περίπτωση ἡ Ὀρθοδοξία κατανοεῖται σὰν κάποια «μέση λύση», ἕνα εἶδος μέσου ὅρου ἢ ἐξισορρόπησης τῶν δυὸ ἀντίπαλων ὁμολογιῶν[5].

4. Βλ. G. FLOROVSKY, «Orthodoxe Theologie», στὸ λεξικὸ Die Religion in Geschichte und Gegenwart, τόμος VI, στ. 779. — I. ΚΑΡΜΙΡΗ, *Λόγος περὶ τῶν ἐξωτερικῶν ἐπιδράσεων ἐπὶ τὴν Ὀρθόδοξον Θεολογίαν*, Ἀθῆναι 1938, ἰδιαίτερα τὶς σελίδες 18-19, 22-23.

5. «Ἡ Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία καὶ Θεολογία ... ὑπεραμυνομένη τῆς Ὀρθοδοξίας κατὰ τῶν ἐπιδραμόντων κατ' αὐτῆς Ρωμαιοκαθολικισμοῦ καὶ Προτεσταντισμοῦ καὶ ἐπιδιωξάντων τὸν ἐκλατινισμὸν ἢ τὸν ἐκπροτεσταντισμὸν αὐτῆς ... καθώρισε τὴν στάσιν αὐτῆς ἰδίως ἔναντι τῆς νεοφανοῦς Διαμαρτυρήσεως, καὶ γενικώτερον κατέλαβε μέσην τινὰ θέσιν μεταξὺ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν τῆς Δύσε-

Περιττὸ νὰ σημειωθεῖ ὅτι αὐτὴ ἡ ἀντίληψη τῆς Ὀρθοδοξίας ὡς «μέσης ὁδοῦ» (ἀντίληψη ποὺ μᾶλλον κυριαρχεῖ ὣς τὰ μέσα τοῦ 20ου αἰώνα στὴν Ἑλλάδα) ἀντανακλᾶ μιὰ ριζικὰ ἐκδυτικισμένη ἐκδοχὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας καὶ πίστης. Γιατὶ ἡ «μεσότητα» δὲν ἔχει σχέση μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς νίκης τοῦ θανάτου καὶ τῆς μετοχῆς στὴν ὄντως ζωή, ἀφορᾶ μόνο σὲ διανοητικὰ σχήματα ἐξισορρόπησης πολωτικῶν διατυπώσεων. Εἶναι μεσότητα μεταξὺ ἐλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς — ἕνα ὀρθολογικὸ ἰσοζύγιασμα, μιὰ μέση ἰδεολογικὴ θέση. Γι' αὐτὸ καὶ ἀφήνει ἀδιάφορη τὴ μεγάλη πλειοψηφία τῶν ἀνθρώπων, ἀφοῦ μιὰ τέτοια «ὀρθοδοξία» δὲν ἔχει τίποτα νὰ κάνει μὲ τὴν ὑπαρκτικὴ περιπέτεια τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου. Ἐνδιαφέρει μόνο κάποιους ἐπαγγελματίες «εἰδικούς», ἢ τὶς ψυχοπαθολογικὲς περιπτώσεις τῶν φανατικῶν τοῦ «δόγματος».

Ἐπιπλέον, ἡ «ὀρθοδοξία» τῆς «μεσότητας» δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ μιὰ τρίτη (ἐπιμέρους καὶ αὐτὴ) «ὁμολογία», δίπλα ἢ ἔστω καλύτερη ἀπὸ τὶς ἄλλες ἀποσπασματικὲς «ὁμολογίες». Ὁ μέσος ὅρος ἐξασφαλίζει πιθανὸν ἰσορροπία, ὄχι ὅμως καὶ *καθολικότητα* — ἡ καθολικότητα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος εἶναι ἐμπειρία ὑπαρκτικῆς πληρότητας, ἄσχετη μὲ τὴ θεωρητικὴ μετριοπάθεια. Εἶναι πραγμάτωση καὶ φανέρωση τῆς *σωτηρίας*, δηλαδὴ τοῦ «σώου» - ὁλόκληρου καὶ ἀλώβητου γεγονότος τῆς ζωῆς.

Ἤδη στὰ χρόνια τοῦ Ἱερεμίου Β', τρεῖς σημαντικὲς φυσιογνωμίες διανοουμένων, στὸν εὐρύτερο ἑλληνικὸ χῶρο, ἐκφράζουν χαρακτηριστικὰ αὐτὴ τὴν «ὁμολογιακὴ» ἀντίληψη τῆς Ὀρθοδοξίας, τὴν ἀμηχανία καὶ σύγχυση τῶν ὀρθόδοξων συνειδήσεων τῆς ἐποχῆς.

Ὁ πρῶτος εἶναι ὁ κρητικὸς λόγιος **Μάξιμος Μαργούνιος** (1549-1602). Ἐπίσκοπος Κυθήρων, ζεῖ μόνιμα στὴ Βενετία, γιατὶ οἱ βενετικὲς ἀρχὲς τοῦ ἀπαγορεύουν νὰ ἐγκατασταθεῖ στὰ

ως»: Ι. Καρμιρη, *Ἑτερόδοξοι ἐπιδράσεις ἐπὶ τὰς Ὁμολογίας τοῦ ΙΖ' αἰῶνος*, Ἱερουσαλὴμ 1949, σελ. 4.

Κύθηρα καὶ νὰ ποιμάνει τὴν ἐπισκοπή του. Μὲ σπουδὲς στὸ πανεπιστήμιο τῆς Πάδοβας, διάσημος γιὰ τὴν ἑλληνομάθεια καὶ λατινομάθειά του, ὁ Μαργούνιος ἐπιτελεῖ σημαντικὸ συγγραφικὸ καὶ μεταφραστικὸ ἔργο. Μεταφράζει ἔργα ἑλλήνων Πατέρων στὰ λατινικὰ καὶ λατίνων συγγραφέων στὰ ἑλληνικά, γίνεται ὅμως γνωστὸς κυρίως γιὰ τὴ χρήση τῆς κοινῆς λαϊκῆς γλώσσας στὶς ὁμιλίες καὶ μεταφράσεις του. Μιὰ συλλογὴ βίων Ἁγίων ποὺ μετέφρασε σὲ ἁπλὴ γλώσσα, εἶχε εὐρύτατη κυκλοφορία στὶς ἑλληνικὲς περιοχές.

Στὶς θεολογικὲς συζητήσεις τῆς ἐποχῆς του ὁ Μαργούνιος προσπάθησε νὰ συνεισφέρει μιὰ συμβιβαστικὴ λύση στὴν ἀντίθεση Ὀρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν σχετικὰ μὲ τὴν ἐκπόρευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἔγραψε τρία βιβλία γι' αὐτὸ τὸ θέμα, ἀλλὰ ἡ «μέση» δική του πρόταση προκάλεσε τὴν ἀντίδραση καὶ τῶν δύο πλευρῶν: Καταγγέλθηκε ἀπὸ τὸν Γαβριὴλ Σεβῆρο ὡς «παπίζων», ἐνῶ ταυτόχρονα τὸ Βατικανὸ ζητοῦσε τὴν παραπομπή του στὴν Ἱερὴ Ἐξέταση. Τελικὰ οἱ βενετικὲς ἀρχὲς τὸν ἔσωσαν ἀπὸ τὴν ἀπειλὴ τῆς πυρᾶς, καὶ ἡ σύνοδος τῆς Κωνσταντινουπόλεως τὸν ἀπάλλαξε ἀπὸ τὴν κατηγορία τῆς αἵρεσης (1594).

Ὁ **Γαβριὴλ Σεβῆρος** (1539-1638) ἦταν ὁ ἀντίζηλος καὶ ἀντίπαλος τοῦ Μαργούνιου, ἂν καὶ παιδικός του φίλος. Μητροπολίτης Φιλαδελφείας τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, ἔζησε καὶ αὐτὸς στὴ Βενετία, ὡς ἐκκλησιαστικὸς προϊστάμενος τῆς ἐκεῖ ἑλληνικῆς κοινότητας, γιὰ σαράντα περίπου χρόνια. Στὶς θεολογικές του συγγραφὲς ὑπερασπίζεται τὶς θέσεις τῶν Ὀρθοδόξων ἀπέναντι στοὺς Ρωμαιοκαθολικοὺς καὶ στοὺς Προτεστάντες, ἀλλὰ ὁ τρόπος τῆς ὑπεράσπισης ἀκολουθεῖ πιστὰ τὸ πρότυπο τῆς λατινικῆς σχολαστικῆς. Εἶναι ἐνδεικτικὸ ὅτι τὰ συγγράματά του μεταφράστηκαν ἀπὸ τοὺς παπικοὺς στὰ λατινικά, γιὰ νὰ χρησιμοποιηθοῦν στὴ διαμάχη μὲ τοὺς θεολόγους τῆς Μεταρρύθμισης.

Μορφὴ μὲ ἀσύγκριτα μεγαλύτερη ἐμβέλεια ἐπιρροῆς στὸν ἐκκλησιαστικὸ βίο τῆς ἐποχῆς, εἶναι ὁ **Μελέτιος Πηγᾶς** (1550-

1601). Πατριάρχης 'Αλεξανδρείας καὶ γιὰ δυὸ περίπου χρόνια «ἐπιτηρητὴς» τοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἀνέλαβε ἕναν πραγματικὰ τιτάνιο ἀγώνα προκειμένου νὰ ἀναχαιτίσει τὴν παπικὴ προπαγάνδα ποὺ ὀργίαζε στὴν ἑλληνικὴ 'Ανατολή. Ἄνθρωπος χαρισματικός, μὲ ἔκτακτες διοικητικὲς καὶ ποιμαντικὲς ἱκανότητες, ἀλλὰ καὶ ἀξιόλογο συγγραφικὸ ἔργο, διεύρυνε τὴ μέριμνα καὶ δραστηριότητά του σὲ ὁλόκληρη τὴν 'Ορθόδοξη 'Εκκλησία, ἀπὸ τὸ Σινᾶ ὣς τὴν Πολωνία καὶ τὴ Ρωσία. Κρητικὸς στὴν καταγωγή, εἶχε σπουδάσει καὶ αὐτὸς στὸ πανεπιστήμιο τῆς Πάδοβας, ἀλλὰ καὶ στὸ Augsburg, προμαχώνα τότε τοῦ προτεσταντισμοῦ. Ταυτόχρονα εἶχε πείρα προσωπικὴ τοῦ προσηλυτιστικοῦ ὀργίου τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν στὴν ἰδιαίτερη πατρίδα του, ἀπὸ ὅπου καὶ ἐξορίσθηκε, ἐπειδὴ ἀντιστάθηκε σθεναρὰ στὴν προπαγάνδα. 'Ο σύντομος βίος του ἦταν μιὰ ἀδιάκοπη πάλη νὰ διασωθεῖ ἡ ὀρθόδοξη πίστη ἀπὸ τὴ λατινικὴ λαίλαπα. Αὐτὴν ἔβλεπε νὰ σαρώνει τὴν ὀρθόδοξη 'Ανατολή, δὲν μποροῦσε νὰ διαβλέψει ὅτι καὶ ὁ προτεσταντισμὸς ξεκινοῦσε ἀπὸ τὶς ἴδιες προϋποθέσεις καὶ ἡ πολιτική του θὰ ἦταν ἀνάλογη. Γι' αὐτὸ καὶ στοὺς ἀγῶνες του ἐνάντια στοὺς παπικοὺς ζήτησε τὴν πολιτικὴ στήριξη ποὺ πρόσφεραν οἱ πρεσβευτὲς τῶν προτεσταντικῶν δυνάμεων στὴν Κωνσταντινούπολη. Δύσκολα θὰ τοῦ καταλόγιζε κανεὶς παραχωρήσεις στὸ «δογματικὸ» ἐπίπεδο, ἀλλὰ καὶ δύσκολα θὰ μποροῦσε νὰ παραβλέψει τὴ δυτικότροπη, ἰδεολογικὴ ἐκδοχὴ τῆς Θεολογίας ποὺ ἐκπροσωποῦσε[6].

6. «Πολὺ ἐπικίνδυνη ὑπῆρξε ἡ συνήθεια ποὺ ἀπέκτησαν οἱ 'Ορθόδοξοι συγγραφεῖς, νὰ προσεγγίζουν τὰ θεολογικὰ προβλήματα μὲ δυτικὸ τρόπο ἀναφορᾶς. 'Ανασκευὴ τοῦ ρωμαιοκαθολικισμοῦ δὲν σήμαινε ἀπαραίτητα στήριξη τῆς 'Ορθοδοξίας, ἀφοῦ ἤδη πολλὰ προτεσταντικὰ ἐπιχειρήματα ἐνάντια στὸν Καθολικισμὸ εἶναι ἀσυμβίβαστα μὲ τὶς ὀρθόδοξες ἀρχές. Ὅμως οἱ 'Ορθόδοξοι ἀπολογητὲς ἀπὸ ἄγνοια ἢ ἀπροσεξία τὰ ἀποδέχθηκαν, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ διατηρηθοῦν τελείως ἀδιόρατα σὲ ἕνα μεγάλο ἀριθμὸ θεμάτων οἱ προτεσταντικὲς θέσεις»: Γεωργίου Φλωροφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας*, Α', Θεσσαλονίκη ('Εκδ. Πουρνάρα) 1986, σελ. 85.

Ἡ προοδευτικὴ διολίσθηση στὴν ἀποσπασματικὴ «ὁμολογιακὴ» ἐκδοχὴ τῆς Ὀρθοδοξίας —ἡ ἀγνόηση τῆς ἐμπειρικῆς προτεραιότητας καὶ καθολικότητας τοῦ εὐχαριστιακοῦ γεγονότος— ἐκφράζεται τελικά, ἂν καὶ μὲ διαβαθμίσεις ἀποκλίσεων, στὰ κείμενα τεσσάρων *Ὁμολογιῶν*, ποὺ σημαδεύουν τὸν ἐκκλησιαστικὸ βίο στὸν 17ο αἰώνα. Μὲ χρονολογικὴ σειρά, εἶναι ἡ Ὁμολογία τοῦ Μητροφάνους Κριτοπούλου (1625), ἡ Ὁμολογία τοῦ Κυρίλλου Λουκάρεως (1629), ἡ Ὁμολογία τοῦ Πέτρου Μογίλα (1645), καὶ ἡ Ὁμολογία τοῦ Δοσιθέου Ἱεροσολύμων (1672).

Πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ ἔκφραση τῆς ἐμπειρίας τῆς Ἐκκλησίας μὲ γραπτὰ κείμενα «ὁμολογίας» ἦταν αὐτονόητη ἀπὸ τοὺς ἀποστολικοὺς κιόλας χρόνους. Στὰ ἴδια τὰ κείμενα τῆς Καινῆς Διαθήκης συναντᾶμε τέτοιες ὁμολογιακὲς διατυπώσεις τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστης, πολὺ περισσότερο καὶ σὲ ἐκτενέστερη μορφὴ στὰ ἔργα τῶν Ἀπολογητῶν τῶν τριῶν πρώτων αἰώνων. Ἀλλὰ ἡ κλασικὴ μορφὴ ὁμολογίας διαμορφώνεται μὲ τὸ *Σύμβολο τῆς Πίστεως* ποὺ διατυπώνουν οἱ δύο πρῶτες Οἰκουμενικὲς Σύνοδοι (Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως). Αὐτὸ τὸ Σύμβολο ἐπαναλαμβάνουν στὶς τελικὲς ἀποφάνσεις τους καὶ οἱ ὑπόλοιπες Οἰκουμενικὲς Σύνοδοι, προσθέτοντας τὶς εἰδικὲς διασαφήσεις τῶν θεμάτων ποὺ προκάλεσαν τὴ σύγκλησή τους.

Τὸ σημαντικότερο εἶναι ὅτι ἡ ὁμολογία τῆς πίστεως μὲ τὴν ἀπαγγελία τοῦ Συμβόλου Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως, ἐντάσσεται ἀμέσως στὴ λειτουργικὴ πράξη τῆς Ἐκκλησίας, παίρνει ὀργανικὴ θέση στὴν Εὐχαριστία — στὸ γεγονὸς συγκρότησης καὶ φανέρωσης τῆς Ἐκκλησίας. Ἐνταγμένη στὴν Εὐχαριστία ἡ ὁμολογία τῆς πίστεως λειτουργεῖ ἀκριβῶς ὡς *σύμβολο*: συν-βάλλει καὶ συντονίζει τὶς ἐπιμέρους προσωπικὲς ἐμπειρίες σὲ μιὰ κοινὴ ἔκφραση καὶ δήλωση τῆς ἀλήθειας τῆς σωτηρίας.

Κάθε χωρισμὸς τῆς ὁμολογίας ἀπὸ τὴν κοινὴ εὐχαριστικκὴ ἐμπειρία κινδυνεύει νὰ διαστραφεῖ σὲ ἔκφραση νοητικῶν «πεποιθήσεων», ποὺ υἱοθετοῦνται μὲ τὸν τρόπο τῶν ἀτομικῶν ἐπιλογῶν

καὶ τῶν ψυχολογικῶν προτιμήσεων, ἢ μὲ συγκριτικὸ κριτήριο τὴν ἐπιχειρηματολογικὴ ὑπεροπλία. Αὐτὴ ἡ διαστολὴ ἀπὸ τὴν εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία εἶναι δεδομένη στὶς προτεσταντικὲς ὁμολογίες ποὺ διατυπώνονται ἀμέσως μετὰ τὴν ἐμφάνιση τῆς Μεταρρύθμισης (: Confessio Augustana, 1530 — Formula Concordiae, 1577 — Confessio Tetrapolitana, 1530 — Confessio Gallicana, 1559 — Confessio Belgica, 1561 — Confessio Helvetica, 1536 καὶ 1563, κλπ.). Καὶ εἶναι φανερὸ ὅτι τὸ πρότυπο τῶν προτεσταντικῶν αὐτῶν ὁμολογιῶν ἀκολουθοῦν, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὴ σκοπιμότητα τῆς συγγραφῆς τους, καὶ οἱ ὀρθόδοξες ὁμολογίες τοῦ 17ου αἰώνα: Θέλουν νὰ διαχωρίσουν τὶς ὀρθόδοξες θεολογικὲς θέσεις ἀπὸ τὶς ἀντίστοιχες ρωμαιοκαθολικὲς καὶ προτεσταντικές. Ἀλλὰ σὲ αὐτὴ τὴν καθ᾿ ὅλα εὔλογη προσπάθεια ἀτονεῖ ἢ καὶ ἀγνοεῖται ὁ «συμβολικὸς» ἀκριβῶς χαρακτήρας τῶν ὁμολογιῶν: Τὸ ὕφος καὶ τὸ ἦθος τῶν κειμένων παραπέμπει ἐλάχιστα ἢ καθόλου στὴ διαχρονικὴ εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία, στὴν ἀσκητική της βίωση καὶ στὴ συνοδική της ἔκφραση.

Ὁ **Μητροφάνης Κριτόπουλος** (1589-1639), πατριάρχης Ἀλεξανδρείας, ἔγραψε τὴν Ὁμολογία του ὅταν νέος ἀκόμα σπούδαζε στὸ πανεπιστήμιο τῆς Helmstedt, στὴ Γερμανία. Εἶχε σταλεῖ στὴν Εὐρώπη ἀπὸ τὸν πατριάρχη Κύριλλο Λούκαρι ὄχι μόνο γιὰ σπουδές, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν εἰδικότερη ἀποστολὴ νὰ γνωρίσει ἀπὸ κοντὰ τὶς προτεσταντικὲς ἐκκλησίες, προπαρασκευάζοντας τὸ ἔδαφος γιὰ διάλογο καὶ ἐνδεχόμενη προσέγγιση Μεταρρυθμιστῶν καὶ Ὀρθοδόξων.

Ἔμεινε ἑπτὰ χρόνια στὴν Ἀγγλία καὶ τρία χρόνια στὴν Ἑλβετία καὶ Γερμανία, ἐπισκεπτόμενος τὰ πιὸ γνωστὰ ἐκκλησιαστικὰ καὶ πανεπιστημιακὰ κέντρα τῶν Προτεσταντῶν. Στὴ Helmstedt οἱ πανεπιστημιακοὶ καθηγητές, ἔκπληκτοι ἀπὸ τὶς πληροφορίες τοῦ Κριτόπουλου γιὰ τὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, ποὺ τὴν θεωροῦσαν ἱστορικὰ ἐξαφανισμένη κάτω ἀπὸ τὸν τουρκικὸ ζυγό, τοῦ ζήτησαν

νὰ τοὺς ἐκθέσει σὲ γραπτὸ κείμενο τὴν πίστη καὶ διδασκαλία τῶν Ὀρθοδόξων. Ἔτσι συνέγραψε καὶ τοὺς κατέθεσε «Ὁμολογίαν τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς», ποὺ δημοσιεύθηκε στὴν ἴδια πόλη, ἀλλὰ πολὺ ἀργότερα (1601).

Ἡ Ὁμολογία τοῦ Μητροφάνους Κριτοπούλου εἶναι μᾶλλον μιὰ θεολογικὴ πραγματεία καὶ ὄχι ἕνα ἐπιγραμματικὸ συμβολικὸ κείμενο. Ἀναλύει διεξοδικὰ κυρίως τὰ σημεῖα στὰ ὁποῖα οἱ Ρωμαιοκαθολικοὶ καὶ οἱ Προτεστάντες ἔχουν διαφοροποιηθεῖ —τόσο στὴ Θεολογία ὅσο καὶ στὴν πράξη— ἀπὸ τὴν Παράδοση τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας. Παραπέμπει συχνὰ σὲ διατυπώσεις τῶν ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων καὶ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, ἂν καὶ δὲν λείπουν κάποιες ἐλάχιστες προτεσταντικὲς ἀποκλίσεις στὸ «δόγμα», (ὅπως ἡ ἀποδοχὴ τριῶν μυστηρίων καὶ ὁ χαρακτηρισμὸς τῶν ὑπολοίπων τεσσάρων ὡς «μυστικῶν τελετῶν»). Σίγουρα, εἶναι ἡ ὀρθοδοξότερη ἀπὸ τὶς τέσσερις Ὁμολογίες τοῦ 17ου αἰώνα[7], παρ' ὅλο ποὺ διαφαίνεται συχνὰ μέσα στὸ κείμενο ἡ ἀκαδημαϊκὴ-κωδικὴ ἐκδοχὴ τῶν θεολογικῶν διατυπώσεων καὶ ἡ «θρησκειοποιημένη» ἀντίληψη τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος. Λείπουν οἱ θεμελιώδεις ἄξονες τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμμονῆς στὴν ἐμπειρικὴ προτεραιότητα: Ἡ συνείδηση τοῦ ἀποφατικοῦ χαρακτήρα τῶν θεολογικῶν διατυπώσεων, τῆς καθολικότητας κάθε τοπικῆς Εὐχαριστίας, τῆς ἐμπειρικῆς βάσης ποὺ ἐξασφαλίζει στὴν πίστη ἡ διάκριση Οὐσίας καὶ Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ.

Πάντως ἡ Ὁμολογία τοῦ Μητροφάνους δὲν πρέπει νὰ ἱκανοποίησε τοὺς κύκλους τῶν Μεταρρυθμιστῶν στὴ Γερμανία, ποὺ

7. Ὁ Ware (*Argenti*, σελ. 8) ἀποδίδει στὸν Μητροφάνη Κριτόπουλο «προτεσταντίζουσες τάσεις» καὶ στὰ γραπτά του «ἀμυδρὴ προτεσταντικὴ χροιά». Ἀντίθετα, ὁ Ι. Καρμίρης (*Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα* ΙΙ, σελ. 493) τοῦ ἀναγνωρίζει ὅτι «ἐθεολόγησε ἱστάμενος ἐπὶ τοῦ ὀρθοδόξου ἑλληνικοῦ ἐδάφους καὶ κατὰ τὰ ἑλληνορθόδοξα πρότυπα ... συνδυάζων ἁρμονικῶς τὸ συντηρητικὸν τῆς ὀρθοδόξου παραδόσεως πρὸς τὸ φιλελεύθερον τῶν μεγάλων Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας πνεῦμα».

ζητοῦσαν στὴν Ὀρθοδοξία ἐρείσματα γιὰ τὴ δικαίωση τῶν δικῶν τους θέσεων. Γι᾽ αὐτό, ἐνῶ μετέφρασαν καὶ κυκλοφόρησαν ἀμέσως τὴν Ὁμολογία τοῦ Κυρίλλου Λουκάρεως, ἀγνόησαν γιὰ χρόνια αὐτὴν τοῦ Μητροφάνους, ἐκδίδοντας καὶ σχολιάζοντας ἄλλα, λιγότερο σημαντικὰ ἔργα του.

Ἡ Ὁμολογία τοῦ Κυρίλλου Λουκάρεως ἀποτέλεσε τὸ μέγα σκάνδαλο γιὰ τὶς ὀρθόδοξες συνειδήσεις στὸν 17ο αἰώνα. Ἡ ἴδια ἡ προσωπικότητα τοῦ Κυρίλλου, ἀπὸ τὶς σημαντικότερες τῶν χρόνων τῆς Τουρκοκρατίας, ἔγινε σημεῖο ἀντιλεγόμενο: Ἄλλοι τοῦ ἀναγνωρίζουν τεράστια ἐθνικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ προσφορά, ἐπισφραγισμένη μὲ τὸν μαρτυρικό του θάνατο. Καὶ ἄλλοι, χωρὶς νὰ μειώνουν τὸ διαμέτρημά του, τὸν ἐκδέχονται σὰν μελανὴ κηλίδα προδοσίας τῆς ὀρθόδοξης πίστης στοὺς μαύρους ἐκείνους αἰῶνες. Ἐξ αἰτίας ἀκριβῶς τῆς Ὁμολογίας του.

Ὁ **Κύριλλος Λούκαρις** (1572-1638) γεννήθηκε στὴν Κρήτη καὶ σπούδασε στὴ Βενετία καὶ στὴν Πάδοβα. Μαθητὴς τοῦ Μάξιμου Μαργούνιου καὶ ἐξάδελφος τοῦ Μελέτιου Πηγᾶ, χειροτονήθηκε ἀπὸ τὸν συγγενή του καὶ στάλθηκε ὡς ἔξαρχος στὴν Πολωνία, ὅπου οἱ Ὀρθόδοξοι δεινοπαθοῦσαν κάτω ἀπὸ τὴν πολιτικὴ πίεση τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν νὰ προσχωρήσουν στὴν Οὐνία. Ἔτσι γνώρισε μὲ ἄμεση πείρα τὴ βιαιότητα τῶν μεθόδων καὶ τὸ ἀδίστακτο πεῖσμα τῶν ὀργάνων τῆς βατικανῆς προπαγάνδας. Ἀπειλήθηκε ἡ ζωή του, ἀλλὰ κατόρθωσε νὰ διαφύγει καὶ ἐπέστρεψε στὴν Ἀλεξάνδρεια, ὅπου μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Μελέτιου Πηγᾶ ἀνακηρύχθηκε Πατριάρχης. Οἱ ἱκανότητές του καὶ ἡ μόρφωσή του τὸν ἐπιβάλλουν ὡς τὴν κορυφαία φυσιογνωμία τοῦ ὀρθόδοξου χώρου. Ἀλληλογραφεῖ μὲ βασιλεῖς, ἡγεμόνες καὶ ἐκκλησιαστικοὺς ἡγέτες τῆς Εὐρώπης καὶ τῆς Ἀνατολῆς. Ταξιδεύει συχνὰ στὰ μεγάλα ὀρθόδοξα κέντρα, κυρίως γιὰ νὰ συντονίσει τὴν ἄμυνα στὴν ἐπιθετικὴ πολιτικὴ τῶν παπικῶν.

Τὸ 1620 ἐκλέγεται οἰκουμενικὸς Πατριάρχης στὸν θρόνο τῆς

Κωνσταντινουπόλεως. Ἀλλὰ τὸν συνοδεύει κιόλας ἡ φήμη τοῦ φιλοκαλβινιστῆ καὶ πολέμιου τῶν παπικῶν. Ἡ ἱστορικὴ στιγμὴ εἶναι ἰδιαίτερα κρίσιμη: στὴν Εὐρώπη μαίνεται ὁ Τριακονταετὴς Πόλεμος (1618-1648) — ἡ διαπάλη Ρωμαιοκαθολικῶν καὶ Προτεσταντῶν ἔχει περάσει στὰ πεδία τῶν μαχῶν καὶ πληρώνεται μὲ ἄφθονο αἷμα. Ἡ μισαλλοδοξία καὶ βιαιότητα αὐτοῦ τοῦ πολέμου μεταφέρεται καὶ στὴν Ἀνατολή, μὲ τὴν πεισματικὴ προσπάθεια Ἰησουϊτῶν καὶ Καπουτσίνων νὰ πετύχουν ὁμαδικὲς προσχωρήσεις ὀρθόδοξων πληθυσμῶν στὸν παπισμό, τὶς ἐκβιαστικὲς πιέσεις τῶν ρωμαιοκαθολικῶν ἡγεμόνων πρὸς τὴν Ὑψηλὴ Πύλη, ἀλλὰ καὶ τὶς ἀνάλογες δολοπλοκίες πρεσβευτῶν τῶν προτεσταντικῶν χωρῶν.

Ὡς πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως ὁ Κύριλλος Λούκαρις βρίσκεται στὸ ἐπίκεντρο τῆς φοβερῆς αὐτῆς δίνης. Οἱ θεολογικές του προτιμήσεις ἦταν σαφῶς μὲ τὸ μέρος τῶν Προτεσταντῶν, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀνάγκη νὰ ἀμυνθεῖ στὶς δόλιες μηχανορραφίες τοῦ Βατικανοῦ γιὰ τὴν ἀνατροπή του, τὸν ὁδήγησαν νὰ ζητήσει προστασία καὶ ὑποστήριξη ἀπὸ τοὺς πρεσβευτὲς τῶν προτεσταντικῶν δυνάμεων — κυρίως Ἀγγλίας καὶ Ὁλλανδίας. Στὰ δεκαοχτὼ χρόνια τῆς πατριαρχίας του καθαιρέθηκε πέντε φορὲς καὶ πέντε φορὲς ἐπανακλήθηκε στὸ θρόνο. «Ὁλόκληρος ὁ θρησκευτικοπολιτικὸς μηχανισμὸς τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας κινητοποιήθηκε γιὰ νὰ συντρίψει τὸν *υἱὸν τοῦ σκότους*: οἱ Ἰησουΐτες καὶ Καπουκίνοι τῆς Κωνσταντινουπόλεως, οἱ πρεσβευτὲς τῆς Γαλλίας καὶ τῆς Αὐστρίας, ἡ νεοσύστατη *Προπαγάνδα τῆς Πίστεως*, ὁ ἴδιος ὁ πάπας Οὐρβανὸς Η´ καὶ ἀκόμη ὁ Λουδοβίκος ΙΓ´ τῆς Γαλλίας καὶ ὁ παντοδύναμος καρδινάλιος Ρισελιέ. Ὅσο γιὰ τὶς μεθόδους καὶ τὰ μέσα ποὺ χρησιμοποιήθηκαν ἐναντίον τοῦ Λουκάρεως, ὅλα σχεδὸν θεωρήθηκαν θεμιτά, ἀφοῦ ὁ σκοπὸς ἦταν 'ἱερός': ἀπειλὲς καὶ ἐκβιασμοί, δωροδοκίες τῶν τουρκικῶν ἀρχῶν καὶ τῶν φιλοκαθολικῶν κληρικῶν τοῦ κύκλου τοῦ (διαδόχου του) Κυρίλλου Κονταρῆ, ἐνοχοποιητικὲς πλαστογραφίες κειμένων τοῦ Λουκάρεως, συκοφαντίες ὅτι ὁ πατριάρχης ὑποκινεῖ ξένες δυνάμεις κατὰ τῆς Ὀθωμανι-

κῆς Αὐτοκρατορίας. Στὴν αὐστριακὴ πρεσβεία μάλιστα συζητήθηκαν καὶ σχέδια δολοφονίας τοῦ Λουκάρεως ἢ ἀπαγωγῆς του στὴν Ἰταλία καὶ παραδόσεώς του στὴν Ἱερὰ Ἐξέταση. Τελικὰ ὁ αὐστριακὸς πρεσβευτὴς καὶ ὁ Κονταρὴς κατόρθωσαν νὰ πείσουν τὴν Ὑψηλὴ Πύλη γιὰ τὴν ἀνάγκη ἐξοντώσεως τοῦ πατριάρχη. Ὁ Λούκαρις στραγγαλίστηκε στὶς 27 Ἰουνίου τοῦ 1638»[8].

Εἶχε μεγαλόπνοα σχέδια. Ἀναδιοργάνωσε τὴν Πατριαρχικὴ Ἀκαδημία μετακαλώντας ὡς Διευθυντὴ τὸν Θεόφιλο Κορυδαλλέα. Ἵδρυσε ἑλληνικὸ τυπογραφεῖο στὴν Κωνσταντινούπολη γιὰ νὰ τονώσει τὴν παιδεία τοῦ ὑπόδουλου γένους. Ἀνέθεσε στὸν Μάξιμο Καλλι(ου)πολίτη τὴ μετάφραση τῆς Καινῆς Διαθήκης στὴν τρέχουσα δημώδη γλώσσα καὶ ἐπιμελήθηκε ὁ ἴδιος τὸ τελικὸ κείμενο. «Οἱ κάθε εἴδους ἀνακαινιστικὲς κινήσεις ποὺ συναντάει ὁ ἱστορικὸς στὰ ἑπόμενα χρόνια, ἔχουν μὲ κάποιο τρόπο τὴν ἀπαρχή τους στὸ πρόσωπο ἢ στὶς ἐνέργειες τοῦ Λούκαρι»[9].

Στὴ μορφή του σαρκώνεται τραγικὰ τὸ δράμα τοῦ ὑπόδουλου Ἑλληνισμοῦ: Ἑνὸς Ἑλληνισμοῦ ποὺ μάχεται νὰ διασωθεῖ ἀπὸ τὸν ἱστορικὸ ἀφανισμό, ἔχοντας ἤδη χάσει τὴν ἑλληνική του ταυτότητα. Ὁ Λούκαρις εἶναι δυτικὸς στὴ νοοτροπία, στὶς ἰδέες, στὴν τακτική του. Καὶ τὸ τραγικότερο: ἐξίσου δυτικοὶ εἶναι καὶ οἱ «συντηρητικοὶ» ἀντίπαλοί του. Στοὺς ἑπόμενους αἰῶνες αὐτὴ ἡ ψευδοπόλωση θὰ κυριαρχήσει σχεδὸν ὁλοκληρωτικὰ στὸν ἑλληνικὸ χῶρο: Οἱ ἐμφανιζόμενοι ὡς «φιλελεύθεροι» ἢ «προοδευτικοὶ» ἔχουν υἱοθετήσει τὴν προτεσταντικὴ νοοτροπία, ἐνῶ οἱ «συντηρητικοὶ» ἢ «παραδοσιακοὶ» εἶναι φανερὰ διαβρωμένοι ἀπὸ τὸν καθολικισμό[10].

8. Χ. Πατρινελη, «Ἀνταγωνισμὸς τῶν ἰδεῶν Μεταρρυθμίσεως καὶ Ἀντιμεταρρυθμίσεως», στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* Ι', σελ. 130.

9. Κ. Θ. Δημαρας, *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, σελ. 57.

10. Greek theology for the last few centuries has very largerly been upon Latin scolasticism, often of a very decadent type, with slight modification about the *Papacy*, the *Epiclesis* and the *Filioque*, and has more recently shown a readiness to

Ἂν ὁ Λούκαρις συμμάχησε ἀπροσχημάτιστα μὲ τὸν Καλβινισμό, σίγουρα ὀφείλεται καὶ στὶς ἱστορικὲς συγκυρίες. Εἶναι ὅμως ὁλοφάνερη μέσα ἀπὸ τὰ γεγονότα καὶ ἡ προσωπική του προτίμηση γιὰ τὶς μεταρρυθμιστικὲς δοξασίες. Ἀγωνίστηκε νὰ ὑπερασπίσει τὴν Ὀρθοδοξία, ἀλλὰ μιὰ Ὀρθοδοξία ποὺ τραγικὰ ἀγνοοῦσε. Δὲν ὑποψιαζόταν τί εἶχε κληθεῖ νὰ ἐκπροσωπήσει, οὔτε πιὸ χάσμα ἀγεφύρωτο χώριζε τὴν ὀρθόδοξη παράδοση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐαγγελίου ἀπὸ τὴν προτεσταντικὴ ἀπολυτοποίηση τῆς «θρησκειοποίησής» του. Ἴσως ἡ ἐπιλογὴ τοῦ Θεοφίλου Κορυδαλλέα γιὰ τὴ διεύθυνση τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, ἢ ἡ συνεργασία του μὲ τοὺς Μεταρρυθμιστὲς γιὰ τὴ μετάφραση καὶ ἔκδοση τῆς Καινῆς Διαθήκης (ποὺ θὰ χρησίμευε στὶς προτεσταντικὲς ἱεραποστολὲς ὡς βάση διδασκαλίας γιὰ μιὰ ἀτομικὴ πρόσβαση στὴν «πηγὴ» τῆς πίστης, ἄσχετα μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία[11]) νὰ εἶναι συμπτώματα τοῦ ἐκδυτικισμοῦ του πιὸ αὐθόρμητα ἀπὸ ὅσο ἡ περιβόητη Ὁμολογία του.

Ἡ Ὁμολογία τοῦ Κυρίλλου Λουκάρεως ἐκδόθηκε μὲ τὸ ὄνομά του στὴ Γενεύη τὸ 1629, στὰ λατινικά, καὶ ἐπανεκδόθηκε τὸν ἴδιο χρόνο σὲ γαλλικὴ ἢ ἀγγλικὴ μετάφραση ἕξι φορές. Τὸ 1633 κυκλοφόρησε καὶ μιὰ ἑλληνικὴ ἔκδοση βασισμένη σὲ χειρόγραφο ποὺ θεωρήθηκε αὐτόγραφο τοῦ Λουκάρεως. Εἶναι ἕνα τυπικὰ καλβινικὸ κείμενο, δίχως προσπάθεια νὰ τηρηθοῦν «ὀρθόδοξα» προσχήματα. Ἡ ἱστορικὴ ἔρευνα δὲν ἔχει ἀπαντήσει στὸ πρόβλημα, ποιὸς εἶναι ὁ πραγματικὸς συντάκτης τῆς Ὁμολογίας. Ἐννέα ὁλόκληρα χρόνια, ἀπὸ τὴ δημοσίευσή της ὡς τὸν μαρτυρικὸ θάνατό του, ὁ Λούκαρις σιωπᾶ: Οὔτε ἀποκηρύσσει τὴν Ὁμολογία, οὔτε τὴν υἱοθετεῖ. Ἐκ τῶν ὑστέρων ἐμφανίστηκαν τρεῖς ἐπιστολὲς τοῦ

accept somewhat excessively and uncritically the biblical theories of German liberal Protestantism: E. L. MASCALL, *The Recovery of Unity*, London (Longmans-Green) 1958, σελ. 62-63.

11. Βλ. Γ. Δ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, *Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση*, Ἀθήνα («Δόμος») 1986, σελ. 117-124.

ἴδιου ποὺ βεβαιώνουν ὅτι συνέγραψε τὴν Ὁμολογία, καὶ μία ἐπιστολὴ μὲ τὴν ὁποία τὴν ἀποκηρύττει. Ὅμως καμιὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἐπιστολὲς δὲν μπορεῖ νὰ βεβαιωθεῖ ὡς γνήσια.

Κατὰ τὸν Ἰ. Καρμίρη τὸ πιθανότερο συμπέρασμα εἶναι τὸ ἀκόλουθο: «Ἡ Ὁμολογία συνταχθεῖσα ἐν ἀρχῇ ἐν Γενεύῃ ὑπὸ τῶν ἐκεῖ ὑπὸ τὸν Diodat καλβινιστῶν θεολόγων καὶ εἶτα ἐλαφρῶς τροποποιηθεῖσα ἐπὶ τὸ ὀρθοδοξότερον καὶ διαμορφωθεῖσα ἐν Κωνσταντινουπόλει ὑπὸ τοῦ καλβινιστοῦ θεολόγου Ἀντωνίου Leger καὶ τοῦ Πατριάρχου Κυρίλλου Λουκάρεως, υἱοθετήθη καὶ ὑπεγράφη ὑπὸ τοῦ τελευταίου, κατὰ πολλῶν τότε δυσχερειῶν καὶ κινδύνων παλαίοντος καὶ ποικιλοτρόπως πιεσθέντος πρὸς τοῦτο ἀπὸ τῶν προστατῶν του Διαμαρτυρομένων. Οἱ Καλβινισταὶ ὑπέβαλον εἰς τὸν Πατριάρχην τὸ σχέδιον τῆς Ὁμολογίας, ὅπερ αὐτοὶ συνέταξαν, καὶ ἀπήτησαν τὴν ὑπογραφὴν αὐτοῦ ὡς ἀνταλλάγματος τῶν πολλῶν καὶ μεγάλων πρὸς αὐτὸν ἐκδουλεύσεων καὶ εὐεργεσιῶν των»[12].

Τὸ γεγονὸς εἶναι ὅτι ἡ Ὁμολογία τοῦ Λουκάρεως γίνεται ἀμέσως λάβαρο μιᾶς ἐκπληκτικῆς σὲ ἔκταση καὶ μεθοδικότητα προπαγανδιστικῆς ἐκστρατείας, τόσο τῶν Προτεσταντῶν ὅσο καὶ τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν. Ὅλοι περιφέρουν παντοῦ τὸ ἐκρηκτικὸ κείμενο, οἱ μὲν γιὰ νὰ πείσουν Ὀρθοδόξους καὶ Ρωμαιοκαθολικοὺς ὅτι ἡ Μεταρρύθμιση ταυτίζεται μὲ τὴν ἀποστολικὴ καὶ πατερικὴ παράδοση τῆς Ὀρθοδοξίας, οἱ δὲ γιὰ νὰ προσηλυτίσουν Ὀρθοδόξους στὸν παπισμό, ἀφοῦ μόνος αὐτὸς σώζει πιὰ τὴν καθαρότητα τῆς πίστης. Ἡ ἐκστρατεία διευρύνεται καὶ μεταξὺ τῶν Σλάβων Ὀρθοδόξων μὲ τὶς ἴδιες σκοπιμότητες, ἀλλὰ καὶ γιὰ νὰ ὑποδαυλιστεῖ καίρια ὁ ἀνθελληνισμός τους[13].

12. *Ὀρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*, σελ. 215-216.

13. «Κατὰ τὸν Δοσίθεον Ἱεροσολύμων, οἱ Ἰησουῖται τοὺς Ὀρθοδόξους Ρώσους τυραννικῶς ἐκάκουν, ἵνα μεταβάλλωσιν αὐτοὺς εἰς τὸν Παπισμόν, προβαλλόμενοι αἰτίαν δῆθεν εὔλογον τὸν καλβινισμὸν τοῦ Πατριάρχου αὐτῶν, δεικνύ-

Ἀμέσως μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Κυρίλλου Λουκάρεως συνέρχονται ἕξι διαδοχικὲς τοπικὲς σύνοδοι τῶν Ὀρθοδόξων, προκειμένου νὰ καταδικάσουν τὴν ἐπίμαχη Ὁμολογία καὶ τὸν συντάκτη της. Σύνοδος στὴν Κωνσταντινούπολη τὸ 1638, Σύνοδος στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ στὸ Ἰάσιο τὸ 1642, στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ πάλι τὸ 1672, στὰ Ἱεροσόλυμα τὸ 1672, καὶ στὴν Κωνσταντινούπολη τὸ 1691. Εἶναι φανερὸ ὅτι κάθε μιὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς συνόδους ἐρχόταν νὰ ἀντιμετωπίσει καὶ ἕνα καινούργιο κύμα προπαγανδιστικῆς ἐφόδου ἢ διαδοχικὲς ἀντιδράσεις τῶν θορυβημένων ἀπὸ τὴν Ὁμολογία ὀρθόδοξων πληθυσμῶν.

Ὁ σάλος ποὺ δημιουργήθηκε στὴ Ρωσία μὲ ἀφορμὴ τὴ Λουκάρειο Ὁμολογία, ὁδήγησε τὸν μητροπολίτη Κιέβου **Πέτρο Μογίλα** (1596-1647) νὰ συντάξει ὁ ἴδιος μιὰ ἀντι-λουκάρειο Ὁμολογία, βασισμένη ὅμως σὲ λατινικὲς πηγὲς καὶ στὴ ρωμαιοκαθολικὴ διδασκαλία. Ὁ Μογίλας ὑπέβαλε τὴν Ὁμολογία του στὴν ἐπαρχιακὴ σύνοδο τοῦ Κιέβου καὶ ἡ σύνοδος, διαβλέποντας ἴσως τὸν ρωμαιοκαθολικὸ χαρακτήρα της, τὴν διεβίβασε στὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως καὶ στὴ σύνοδο ποὺ εἶχε συγκληθεῖ στὸ Ἰάσιο (1642) γιὰ τὴν καταδίκη τοῦ Λουκάρεως.

Ἡ σύνοδος τοῦ Ἰασίου παρέδωσε γιὰ διόρθωση τὸ κείμενο τοῦ Μογίλα στὸν **Μελέτιο Συρίγο** (1586-1663), γνωστὸν γιὰ τὸν ἀντικαλβινισμό του. Ὁ Συρίγος «πρόβαλε ἀρκετὲς ἀντιρρήσεις γιὰ τὴν Ὁμολογία καὶ κατὰ τὴ φάση τῆς μετάφρασής της στὰ ἑλληνικὰ ἔκανε πολλὲς τροποποιήσεις. Οἱ περισσότερες ὅμως ἀλλαγὲς ἀφοροῦσαν κυρίως τὸ ὕφος. Ἐπέμενε λόγου χάρη νὰ φύγουν ὁρισμένες βιβλικὲς παραπομπὲς ποὺ χρησιμοποιήθηκαν στὸ κείμενο... Εἶναι ἀλήθεια ὅτι στὴν Ὁμολογία τοῦ Μογίλα ἀποκηρύσσονται βασικὰ ρωμαϊκὰ δόγματα, ὅπως καὶ τὸ σχετικὸ μὲ τὸ

οντες τὸ εἰρημένον βιβλίον»: Ι. Καρμιρη, *Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ μνημεῖα* ΙΙ, σελ. 583. — Γ. Φλωροφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας* Α' σελ. 147.

πρωτεῖο τοῦ πάπα. Παρ' ὅλα αὐτὰ ἕνα μεγάλο μέρος τῆς οὐσίας καὶ γενικὰ τὸ ὕφος παραμένει ρωμαιοκαθολικό, ἡ ἔκδοσή της ἀπὸ τὸν Συρίγο στὸ Ἰάσιο δὲν μπόρεσε νὰ ἐπηρεάσει αὐτὰ τὰ δεδομένα... Δὲν ἦταν τόσο τὸ δόγμα, ὅσο ὁ τρόπος παρουσίασης λανθασμένος, ἰδιαίτερα ἡ χρήση τῆς γλώσσας καὶ ἡ τάση νὰ ἐπιστρατεύονται ὁποιαδήποτε ἢ ὅλα τὰ ρωμαϊκὰ ὅπλα ἐνάντια στοὺς Προτεστάντες, ἀκόμα κι ὅταν αὐτὰ δὲν συμφωνοῦσαν γενικὰ ἢ κατὰ ἕνα μέρος μὲ τὶς ὀρθόδοξες προϋποθέσεις... Δημιουργεῖται ἡ ἐντύπωση ὅτι ἡ Ὀρθοδοξία δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ μιὰ βελτιωμένη καὶ ἐκλεπτυσμένη ἔκδοση τοῦ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ»[14].

Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ Σύνοδος τοῦ Ἰασίου ἐνέκρινε καὶ ἐπικύρωσε τὴ διορθωμένη ἀπὸ τὸν Μελέτιο Συρίγο Ὁμολογία τοῦ Πέτρου Μογίλα, καὶ ἕνα χρόνο ἀργότερα (1643) οἱ τέσσερις πατριάρχες τῆς Ἀνατολῆς, μὲ συνοδικὴ πράξη, τὴν ἀναγνώρισαν ἐπίσημα ὡς *«Ὁμολογίαν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ»*.

Ὁ Ἰ. Καρμίρης δὲν περιορίζει τὸν λατινικὸ χαρακτήρα τῆς Ὁμολογίας στὸ ὕφος καὶ στὸ ἦθος της, ἀλλὰ ἐπισημαίνει καὶ συγκεκριμένες ἀποκλίσεις ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη διδασκαλία[15]. Διαπιστώνει ὅτι «συνεγράφη κατὰ λατινικὰ σχολαστικὰ πρότυπα, καὶ κατ' ἐξοχὴν τῆς Ρωμαϊκῆς Κατηχήσεως καὶ τῆς τοῦ ἰησουΐτου Πέτρου Κανισίου, μᾶλλον ὡς Κατήχησις πρὸς πρακτικὴν χρῆσιν ἢ ὡς Ὁμολογία πίστεως... Σχετίζεται δὲ ἡ Ὁμολογία περισσότερον πρὸς τὰς λατινικὰς συγγραφὰς τῆς ἐποχῆς ἐκείνης ἢ πρὸς τὰ συγγράμματα τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ τὰς παραδόσεις καὶ τὴν ζωὴν καθόλου τῆς Ὀρθοδοξίας... Πρέπει δὲ νὰ παρατηρηθῇ ὅτι καὶ ὁ Μελέτιος Συρίγος, παρὰ τοῖς Λατίνοις σπουδάσας, ἐθεολόγει ἱστάμενος κυρίως ἐπὶ λατινικοῦ ἐδάφους, ὡς καὶ ὁ Πέτρος Μογίλας»[16].

14. Γ. Φλωροφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας* Α', σελ. 123.
15. *Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα* ΙΙ, σελ. 588.
16. *Ὁ.π.*, σελ. 587 καὶ 589.

Ὁ Γ. Φλωρόφσκυ εἶναι ἀκόμα πιὸ ἀπερίφραστος στοὺς χαρακτηρισμούς του γιὰ τὸν Μογίλα: «Ἦταν ἕνας ἀποφασισμένος δυτικιστής... Στὸ δόγμα ἦταν ταυτισμένος προσωπικὰ μὲ τὴν Ἁγία Ἕδρα, πάντα ἕτοιμος νὰ δεχθεῖ ὡς παραδοσιακὸ καὶ ὀρθόδοξο ὅ,τι εὕρισκε στὰ ρωμαιοκαθολικὰ βιβλία. Γι' αὐτὸν τὸ λόγο στὴ θεολογία καὶ στὴ λατρεία ὁ Μογίλας μπόρεσε ἐλεύθερα νὰ υἱοθετήσει τὸ λατινικὸ ὑλικό... Ὑποστηρίχθηκε ὅτι σκοπὸς τοῦ Μογίλα ἦταν νὰ δημιουργήσει μιὰ δυτικὴ ὀρθοδοξία καὶ μὲ αὐτὴν νὰ ἀποδεσμεύσει τὴν Ὀρθοδοξία ἀπὸ τὸ ἀπαρχαιωμένο ἀνατολικὸ πλαίσιο. Ἡ ἄποψη αὐτὴ φαίνεται εὐλογοφανής... Εἶναι ἀλήθεια ὅτι βρῆκε μιὰ Ἐκκλησία σὲ συντρίμμια καὶ ἔπρεπε νὰ τὴν ἀνοικοδομήσει, ἀλλὰ πάνω στὰ συντρίμμια ἔχτισε μιὰ ξένη οἰκοδομή. Ἵδρυσε μιὰ σχολὴ ρωμαιοκαθολικὴ μέσα στὴν Ὀρθοδοξία καὶ γιὰ ὁλόκληρες γενιὲς ὁ ὀρθόδοξος κλῆρος γαλουχήθηκε μὲ τὸ ρωμαιοκαθολικὸ πνεῦμα καὶ διδάχθηκε θεολογία στὰ λατινικά. Ρωμαιοποίησε τὴ λατρεία καὶ συνεπῶς ἐκλατίνισε τὸν νοῦ καὶ τὴν ψυχή, τὴν ἴδια τὴν ὑπόσταση τῶν Ὀρθοδόξων. Τὸ ἐσωτερικὸ δηλητήριο τοῦ Μογίλα ἦταν πολὺ πιὸ ἐπικίνδυνο ἀπὸ τὴν Οὐνία. Ἡ Οὐνία μποροῦσε νὰ ἀντιμετωπιστεῖ καὶ ἀντιμετωπίστηκε, ἰδιαίτερα ὅταν ἔγιναν προσπάθειες νὰ ἐπιβληθεῖ βίαια. Ἐνῶ ὁ κρυπτολατινισμὸς τοῦ Μογίλα εἰσέβαλε σιωπηρὰ καὶ ἀνεπαίσθητα, χωρὶς καμιὰ σχεδὸν ἀντίσταση»[17].

17. *Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας* ΙΙ, σελ. 105, 106, 108, 116, 117. — Οἱ σύγχρονοι τοῦ Φλωρόφσκυ ἕλληνες θεολόγοι ἐμφανίζονται μᾶλλον ἀνυποψίαστοι ἢ δίχως κριτήρια ἱκανὰ γιὰ νὰ διακρίνουν τί ἀκριβῶς σήμαινε ἡ παρουσία τοῦ Πέτρου Μογίλα καὶ τῆς Ὁμολογίας του γιὰ τὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Ὁ Χ. Ανδρουτσος (*Συμβολική*, Ἐν Ἀθήναις [2]1930, σελ. 43-44) γράφει: «Ἡ Ὁμολογία Πέτρου τοῦ Μογίλα εἶνε κατὰ μὲν τὸ περιεχόμενον πληρεστάτη ἅμα καὶ ὀξυνουστάτη τοῦ δογματικοῦ καὶ ἠθικοῦ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας συστήματος ἔκθεσις ... Τὸ ἔργον τοῦ Μογίλα ἀποπνέει τὸ πνεῦμα τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἐν ὅλῃ αὐτοῦ τῇ ἀρχαιοπρεπείᾳ, καὶ ὅπως διήκει διὰ τῶν μεγάλων τῆς Ἐκκλησίας Πατέρων ... ἀπομένον ἐσαεὶ τῆς Ὀρθοδοξίας μνημεῖον πολυτιμότατον». — Ὁ Π. Ν. Τρεμπελας στὴν *Δογματική* του (Ἀθῆναι 1959-

Τριάντα χρόνια μετὰ τὴ συγγραφὴ τῆς Ὁμολογίας τοῦ Πέτρου Μογίλα, μιὰ ἀκόμα ἀντι-λουκάρειος Ὁμολογία ἐμφανίζεται στὸν χῶρο τῆς ἑλληνικῆς τώρα Ὀρθοδοξίας. Συγγραφέας της εἶναι ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων **Δοσίθεος Νοταρᾶς** (1641-1707). Γεννημένος στὴν Ἀράχωβα τῆς Πελοποννήσου, εἶναι μᾶλλον ὁ μόνος ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες ἐκκλησιαστικοὺς λογίους τοῦ 17ου αἰώνα ποὺ δὲν σπούδασε στὴ Δύση. Μελετητὴς τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, συγγραφέας πολυσέλιδων ἔργων (*Τόμος καταλλαγῆς — Τόμος ἀγάπης — Τόμος χαρᾶς*), φανατικὸς ἀντιδυτικός, χαρακτηρίστηκε ἀπὸ τοὺς συγχρόνους του ὡς «λατινομάστιξ» καὶ ἀπὸ τοὺς Καπουτσίνους τῆς Ἱερουσαλὴμ «ἐχθρικότατος τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας πολέμιος». Ὁ ἴδιος ἀποκαλεῖ τὸν πάπα «θηρίον, μονιόν, βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστῶτα ἐν τόπῳ ἁγίῳ, φθορέα τοῦ γένους τῶν χριστιανῶν, διώκτην τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ».

Ἀλλὰ ὁ Δοσίθεος εἶναι ταυτόχρονα καὶ χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τῆς ἀθέλητης ἢ ἀνεπίγνωστης καὶ γι' αὐτὸ τραγικῆς ἀλλοτρίωσης τῶν ὀρθόδοξων θεολόγων στοὺς νεώτερους αἰῶνες. Αὐτὸς ὁ φανατικὸς ἀντιδυτικὸς καὶ λατινομάχος ἐμφανίζεται οὐσιαστικὰ διαβρωμένος ἀπὸ τὴ νοοτροπία καὶ θρησκευτικότητα τῶν δυτικῶν, κυρίως στὸ κείμενο τῆς Ὁμολογίας του.

1961), ἐνῶ ἀναφέρει ἀρχικὰ τὶς διαπιστωμένες ἀπὸ τὸν Ἰ. Καρμίρη ρωμαιοκαθολικὲς ἀποκλίσεις τῆς Ὁμολογίας τοῦ Μογίλα, δὲν διστάζει νὰ τὴν χρησιμοποιεῖ ὡς ὀρθόδοξη πηγὴ ἀναφορᾶς σὲ ἑκατὸν ἕξι (106) παραπομπές. — Ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ Ἰ. Καρμιρης (*Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα* II, σελ. 589), παρ' ὅλο ποὺ διαπιστώνει συγκεκριμένες ρωμαιοκαθολικὲς ἀποκλίσεις στὴν Ὁμολογία τοῦ Μογίλα, συμπεραίνει τελικά: «Πάντως μετὰ τὴν γενομένην διόρθωσιν ἡ ὁμοιότης τῆς Ὁμολογίας πρὸς τὰς συγχρόνους αὐτῇ λατινικὰς κατηχήσεις κατέστη μᾶλλον ἐξωτερική, ἐγκειμένη κυρίως ἐν τῇ μορφῇ, τῇ μεθόδῳ, τῇ διατάξει καὶ διαιρέσει τῆς ὕλης καὶ τῇ ἐκθέσει αὐτῆς, ἥκιστα δὲ ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, ἐνῶ ἐν τῷ συνόλῳ καὶ κατ' οὐσίαν ἀπέβη αὕτη ὄντως Ὀρθόδοξος ὡς ἐπιτλοφορήθη». Εἶναι φανερὸ ὅτι τὴν «οὐσία» τῆς Ὀρθοδοξίας τὴν ἐντοπίζει ὁ Ἰ. Καρμίρης στὸ γράμμα τῶν διατυπώσεων, ὡσὰν νὰ πρόκειται γιὰ ἰδεολογικὴ διακήρυξη, ὅπου ἐνδιαφέρει μόνο ἡ νοηματικὴ ἀκρίβεια, ἄσχετα μὲ τὴ μορφή, τὴ μέθοδο καὶ τὴν ἄρθρωσή της.

Ἡ Ὁμολογία τοῦ Δοσιθέου (1672) γράφτηκε γιὰ νὰ ἀναιρέσει τὴν Ὁμολογία τοῦ Λουκάρεως, γι' αὐτὸ καὶ ἀκολουθεῖ τὴ διάταξη ἐκείνης, ὥστε νὰ ἀποτελεῖ μιὰ βῆμα-πρὸς-βῆμα ἀναίρεση τῶν θέσεών της. Ἐπικυρώθηκε ἀπὸ τὴν ἀντι-λουκάρειο σύνοδο τῶν Ἱεροσολύμων τοῦ 1672 καὶ χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ τοὺς τέσσερις πατριάρχες τῆς Ἀνατολῆς, τὸ 1723, ὡς ὀρθόδοξη βάση γιὰ τὸν διάλογο μὲ τοὺς Ἀγγλικανοὺς «Ἀνωμότους».

Εἶναι ἀπὸ τὰ πιὸ ἀντιπροσωπευτικὰ κείμενα ἐκείνης τῆς θεολογικῆς ἀντίληψης, ποὺ ταυτίζει τὴν ὀρθοδοξία μὲ τὴν πιστότητα στὸ γράμμα τῆς παραδοσιακῆς διατύπωσης. Βέβαια, ἀκόμα καὶ αὐτὴ ἡ τυπικὴ πιστότητα παραβιάζεται συχνὰ καὶ κατάφωρα στὴν Ὁμολογία τοῦ Δοσιθέου κάνοντας ἐμφανὴ τὴ ρωμαιοκαθολικὴ ἐπίδραση[18]. Ἀλλὰ ἡ ἐπίδραση αὐτὴ εἶναι πολὺ πιὸ καίρια στὶς θεμελιώδεις προϋποθέσεις τῆς θεολογίας τοῦ κειμένου: Ἡ ἀτομοκεντρικὴ καὶ δικανικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς σωτηρίας, ὁ ἀποκλεισμὸς τῆς ἐμπειρικῆς προτεραιότητας γιὰ τὴ μετοχὴ στὴν ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας, ἡ νομικὴ καὶ «οὐσιολογικὴ» ἐκδοχὴ τῶν σημαινόντων αὐτῆς τῆς ἀλήθειας, ἡ εἰδωλοποίηση τῶν παραδοσιακῶν τύπων, ἔτσι ποὺ ἐμφανίζονται ἀποκομμένοι ἀπὸ τὸ φωτισμὸ τοῦ νοήματος τῆς ζωῆς, εἶναι μᾶλλον οἱ καίριες θεολογικὲς προϋποθέσεις ποὺ προσδίδουν δυτικὸ χαρακτήρα στὴν Ὁμολογία τοῦ Δοσιθέου.

Ὁ ἀντιδυτικὸς πατριάρχης ἔγραψε τελικὰ ἕνα δυτικὸ κείμενο ἰδεολογικοῦ χαρακτήρα, μιὰ «θρησκευτική» διακήρυξη ἄσχετη μὲ τὸ ἀσκητικὸ ἄθλημα καὶ τὴν εὐχαριστιακὴ δυναμικὴ τῆς ἐκκλησια-

18. «Ὡρισμέναι λατινικαὶ ἐπιδράσεις ἠσκήθησαν ἐν τῇ ἀναπτύξει τοῦ μυστηρίου τῆς θείας εὐχαριστίας, ἐν τῇ ἐκθέσει τῶν μετὰ θάνατον, ἐν τῇ μερικῇ ἀπαγορεύσει τῆς ἀναγνώσεως τῆς ἁγίας Γραφῆς, ἐν τοῖς περὶ χαρακτῆρος ἀνεξαλείπτου τῆς ἱερωσύνης λεγομένοις, ἐν τῇ φραστικῇ μόνον διατυπώσει τῆς διδασκαλίας περὶ τοῦ θείου προορισμοῦ, τῆς προσκυνήσεως τῶν ἁγίων, κ.τ.λ.»: Ἰ. Καρμίρη, *Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα* II, σελ. 739. — Βλ. καὶ Ware, *Argenti*, σελ. 13-14. — Runciman, *The Great Church...*, σελ. 351-352.

στικῆς ἀλήθειας[19]. Αὐτὴ ἡ πιστοποίηση δὲν σημαίνει καὶ καταλογισμὸ εὐθύνης — ποιὸς θὰ τολμοῦσε νὰ τὸ κάνει γιὰ ἀνθρώπους τῆς πιὸ αὐχμηρῆς καὶ μαρτυρικῆς ἐποχῆς ποὺ γνώρισε ἡ ἑλληνικὴ ἱστορία. Σημαίνει μόνο τὴν ἀναζήτηση μέτρων καὶ κριτηρίων ποὺ νὰ διασώζουν τὴν πανανθρώπινη ἐλπίδα τοῦ εὐαγγελίου τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὴν ἀλλοίωσή του σὲ ἰδεολόγημα καὶ «θρησκευτικὴ» πεποίθηση.

19. Μὲ ἀφορμὴ καὶ τὴν Ὁμολογία τοῦ Δοσιθέου ἡ σύγχρονη ἑλληνικὴ θεολογία ἐμφανίζεται μᾶλλον δίχως σαφῆ μέτρα καὶ κριτήρια διάκρισης τῆς ἐκκλησιαστικῆς μαρτυρίας ἀπὸ τὴ διακήρυξη θρησκευτικῶν πεποιθήσεων. Ὁ Ι. Καρμίρης, παρὰ τὴν ἐπισήμανση τῶν ρωμαιοκαθολικῶν ἀποκλίσεων, χαρακτηρίζει τὴν Ὁμολογία τοῦ Δοσιθέου ὡς «ἀποπνέουσαν τὸ γνήσιον ὀρθόδοξον πνεῦμα» καὶ «ἐπιτυχῆ ἐν τῷ συνόλῳ ἔκθεσιν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως» (*Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα* ΙΙ, σελ. 740). Ὁ Π. Τρεμπέλας (*Δογματικὴ* Ι, σελ. 55) ἐπαναλαμβάνει τὴ διαπίστωση τοῦ Χ. Ανδρούτσου (*Συμβολική*, σελ. 44) ὅτι ἡ Ὁμολογία τοῦ Δοσιθέου «τυχοῦσα ἐπανειλημμένως συνοδικῆς ἐγκρίσεως κατέλαβε πρωτεύουσαν θέσιν μεταξὺ τῶν συμβολικῶν βιβλίων τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐκτιθεῖσα ἐν 18 ὅροις τὴν Ὀρθόδοξον διδασκαλίαν». Καὶ ὁ Γ. Δ. Μεταλληνὸς τοποθετεῖ τὸν Δοσίθεο «στὴ γραμμὴ τῶν ἀκραιφνῶν παραδοσιακῶν θεολόγων» (*Παράδοση καὶ Ἀλλοτρίωση*, σελ. 65).

10. ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΜΗΧΑΝΙΑ

Ἂν ἡ φανατισμένη διαμάχη Μεταρρύθμισης καὶ Ἀντιμεταρρύθμισης εἶναι ἄξονας ἀναφορᾶς καὶ καταλύτης διαφοροποίησης τῶν Ἑλλήνων λογίων τοῦ 17ου αἰώνα, στὸν ἑπόμενο αἰώνα, τὸν 18ο, ὁ ἄξονας μετατίθεται. Καταλύτης τώρα εἶναι οἱ «νεωτερικὲς» ἰδέες ποὺ ἔχουν κατακλύσει τὴν Εὐρώπη μετὰ τὸ τέλος τῶν θρησκευτικῶν πολέμων.

Χαρακτηρίστηκαν «νεωτερικὲς» οἱ ἰδέες καὶ τάσεις ποὺ μὲ τρόπο πραγματικὰ καινοφανὴ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ἀρνήθηκαν μαχητικὰ τὴ μακραίωνη στὴ Δύση κυριαρχία τῆς θρησκευτικῆς αὐθεντίας. Αὐτὴ ἡ ἀπόρριψη σήμαινε καὶ τὸ τέλος τῆς ἀπολυτοποιημένης νοησιαρχίας, ποὺ εἶχε ἐπιβληθεῖ ἀπὸ τὸν ρωμαιοκαθολικισμὸ ὡς κατεξοχὴν ἐπιστημονικὴ μέθοδος, μὲ βάση τὴ σχολαστικὴ ἐκδοχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη. Συνακόλουθα ἀρνήθηκαν οἱ «νεωτερικοὶ» καὶ τὴν κοσμοαντίληψη τῶν ἀριστοτελικῶν «ἐνδόξων», ποὺ ὁ ρωμαιοκαθολικισμὸς καὶ πάλι τὰ εἶχε ἀναγάγει σὲ δογματικὴ προϋπόθεση κάθε ἐπιστημονικῆς θεώρησης.

Στὶς ἐπιγραμματικὲς αὐτὲς φράσεις συνοψίζουμε γεγονότα καὶ διεργασίες μιᾶς πραγματικῆς κοσμογονίας ποὺ συντελεῖται στὴ δυτικὴ Εὐρώπη ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 17ου καὶ κυρίως στὸν 18ο αἰώνα. Ἴσως θὰ βοηθοῦσε, ἂν θυμήσουμε ἐνδεικτικὰ κάποια πρόσωπα καὶ γεγονότα ποὺ προηγήθηκαν καὶ προετοίμασαν τὶς ριζικὲς ἀνακατατάξεις στὴν ἀπαρχὴ τῶν «νεώτερων χρόνων»:

Ἀπὸ τὸν 15ο κιόλας αἰώνα, οἱ μεγάλες θαλασσοπορίες καὶ ἐξερευνήσεις —ἡ ἀνακάλυψη τῆς Ἀμερικῆς (1492), τοῦ δρόμου τῶν ἀνατολικῶν Ἰνδιῶν (1498)— εἶχαν δημιουργήσει μιὰ καινούργια «αἴσθηση» τοῦ κόσμου, μιὰ ἐκπληκτικὴ διεύρυνση τῶν

δραστηριοτήτων καὶ τοῦ πλούτου, ἀλλὰ καὶ τῶν ὁριζόντων τῆς σκέψης τῶν Εὐρωπαίων.

Τὸ 1543 ὁ πολωνὸς **Κοπέρνικος** εἶχε ἀρνηθεῖ τὸ γεωκεντρικὸ μεσαιωνικὸ κοσμοείδωλο, γιὰ νὰ δεχθεῖ τὸν ἥλιο ὡς κέντρο τοῦ σφαιρικοῦ σύμπαντος. Οἱ μαθηματικοὶ ὑπολογισμοὶ ποὺ θεμελίωναν τὴν πρότασή του ἐπιβεβαιώνονται τὸ 1632 ἀπὸ τὸν **Γαλιλαῖο** (Galilei) μὲ ἄμεση παρατήρηση. Ὅμως τὸ 1584 ὁ **Τζιορντάνο Μπροῦνο** (Giordano Bruno) εἶχε κιόλας ἐμφανίσει τὴν ἄποψη (μὲ τίμημα νὰ καεῖ ζωντανὸς στὴν πυρὰ τῆς Ἱερῆς Ἐξέτασης) ὅτι ὁ κοσμικὸς χῶρος εἶναι ἄπειρος καὶ τὰ ἡλιακὰ συστήματα πολυάριθμα.

Ὁ **Φραγκίσκος Βάκων** (Francis Bacon, 1561-1626) εἶχε ἀντιτάξει τὸ δικό του *Novum Organum* στὸν σχολαστικὸ ἀριστοτελισμό, θεμελιώνοντας τὸν νεώτερο ἐμπειρισμό. Στὴ συνέχεια ὁ **Θωμᾶς Χωββέζιος**, ὅπως τὸν ἐξελληνίζουν οἱ Ἕλληνες (Thomas Hobbes, 1588-1679), καὶ ὁ **Ἰωάννης Λώκκιος** (John Locke, 1632-1704), θὰ προωθήσουν τὸν ἐμπειρισμὸ σὲ μορφὲς μαχητικοῦ ὑλισμοῦ, ἐνῶ ταυτόχρονα θεμελιώνουν τὸν πολιτικὸ καὶ ἀτομοκεντρικὸ ριζοσπαστισμὸ τοῦ Διαφωτισμοῦ.

Παράλληλα ὁ **Καρτέσιος** (René Descartes, 1596-1650) ἐπιχειρεῖ τὴν ἀνακαίνιση τῆς σχολαστικῆς νοησιαρχίας, ἐνῶ ταυτόχρονα ὑπονομεύει τὴν ἴδια του τὴ μεταφυσικὴ ἀπολυτοποιώντας τὴ μηχανιστικὴ ἀντίληψη τόσο τῆς φύσης ὅσο καὶ τῆς ἀνθρώπινης συλλογιστικῆς. Περίπου ἀνάλογη προσπάθεια ἀναλαμβάνει καὶ ὁ **Λεϊβνίτιος** (Leibniz, 1646-1716) προκειμένου νὰ ἀποκαταστήσει τὸ μεταφυσικὸ νόημα τῆς *οὐσίας* μὲ τὶς προϋποθέσεις τῆς φυσικομαθηματικῆς ἔννοιας τοῦ «νόμου» καὶ τῆς «λειτουργικότητας».

Τέλος ὁ **Ἰσαὰκ Νεύτων** (Newton, 1643-1727) θὰ καταφέρει τὸ καίριο πλῆγμα στὴ σχολαστικὴ ἀφηρημένη διαλεκτικὴ καὶ κοσμοαντίληψη, συστηματοποιώντας τὴ φυσικὴ σὲ αὐστηρὰ αἰτιοκρατικὴ μηχανιστικὴ ἐπιστήμη. Μιλᾶμε γιὰ καίριο πλῆγμα, ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα δὲν πρόκειται παρὰ γιὰ τὴν ἀναγωγὴ τῆς

Σχολαστικῆς στὶς ἔσχατες καὶ ἀκραῖες συνέπειές της. Ἡ φύση καὶ ὁ ἄνθρωπος αὐτονομοῦνται ἀπὸ κάθε μετα-φυσικὴ ἐξάρτηση, στὴν προοπτικὴ μιᾶς ἀπαρέγκλιτα δεδομένης μηχανιστικῆς λειτουργικότητας, ἐνῶ ὁ Θεὸς ἐγκαταλείπεται στὸν χῶρο τοῦ ἐμπειρικὰ ἀπρόσιτου, ὅπου τὸν εἶχε τοποθετήσει ἡ Σχολαστικὴ — ἀφηρημένο καὶ ἀδιάφορο γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου «ὑπερβατικὸ» ἰδεολόγημα. Ἡ οὐσιολογικὴ ὀντολογία τῶν Σχολαστικῶν καὶ ἡ ἀπόρριψη τῆς διάκρισης οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν φθάνουν ἔτσι στὴ συνεπὴ συμπερασματική τους κατάληξη.

Στὴν ἴδια περίοδο οἱ Ἕλληνες λόγιοι, σπουδάζοντας στὴ Δύση δίχως δυνατότητα ἄλλης ἐπιλογῆς, μαθητεύουν στὶς «νεωτερικὲς» ἰδέες καὶ τὶς μεταφέρουν ὡς μορφωτικὸ ἀποθησαύρισμα στὴ σκλαβωμένη πατρίδα τους. Ἡ μεταφορὰ γίνεται μὲ ἀναπόφευκτη καθυστέρηση ἐτῶν ἢ καὶ δεκαετιῶν, ἀλλὰ καὶ μὲ τὰ μειονεκτήματα τῆς τεχνητῆς μεταφύτευσης: Τὸ κοινωνικὸ σῶμα τοῦ Ἑλληνισμοῦ, βυθισμένο στὴν ἀπαιδευσιὰ καὶ στὸν ἐξευτελισμὸ τῆς δουλείας, δὲν ἔχει τὶς προϋποθέσεις καὶ τὰ ἀντανακλαστικὰ ὀργανικῆς ἀποδοχῆς ἢ κριτικῆς ἀπόρριψης τῶν «νεωτερικῶν» ἰδεῶν.

Ἔτσι, ὡς τὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 18ου αἰώνα, στὴν ἑλληνικὴ διανόηση ἐξακολουθεῖ νὰ κυριαρχεῖ ὁ «κορυδαλλισμός». Σίγουρα, ἡ ἐμμονὴ στὸν σχολιασμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ στὴ νοησιαρχικὴ μονομέρεια ἔδινε στοὺς Ἕλληνες τὴν ψευδαίσθηση ὅτι καλλιεργοῦν τὴ δική τους κλασικὴ παράδοση καὶ διατηροῦν ζωντανὴ τὴν ἑλληνικὴ παιδεία. Δὲν ὑποψιάζονταν ὅτι ὁ ρόλος τους ἦταν καθαρὰ μεταπρατικός, ἀφοῦ ἁπλῶς μετέφεραν στὸν τόπο τους καὶ διαιώνιζαν τὴ δυτικὴ ἀλλοτρίωση τῆς πνευματικῆς τους κληρονομιᾶς.

Ὁ ἴδιος ὁ Θεόφιλος Κορυδαλλεύς, μετὰ τὴ δολοφονία τοῦ Κυρίλλου Λουκάρεως, πέφτει στὴ δυσμένεια τοῦ πατριαρχείου, ἀλλὰ γιὰ λόγους μᾶλλον προσωπικῶν ἀντιθέσεων. Στὶς 27 Ὀκτωβρίου τοῦ 1639 ὁ μαθητής του Μελέτιος Συρίγος, μὲ ἐντολὴ τοῦ πατριάρχη, ἐκφωνεῖ ἕναν κηρυγματικὸ λόγο, στὸν ὁποῖο

στηλιτεύει ἐπώνυμα τὸν Κορυδαλλέα ὡς καλβινιστὴ καὶ ξένο πρὸς τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ παράδοση. Ἡ ἐπίσημη αὐτὴ ἐκκλησιαστικὴ καταγγελία ἦταν ἐλάχιστα πειστική: ὅλοι γνώριζαν ὅτι ὑπαγορεύθηκε ἀπὸ τὸν ἀντίπαλο καὶ διάδοχο τοῦ Λουκάρεως, πατριάρχη Κύριλλο Β΄ Κονταρῆ, γιὰ νὰ πλήξει τὸν ἐπιφανέστερο συνεργάτη τοῦ προκατόχου του. Ὁ κορυδαλλισμὸς δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ πολεμηθεῖ σὲ ἕνα τέτοιο ἐπίπεδο.

Τὸ ἔργο τοῦ Κορυδαλλέα συνεχίζεται ἀπὸ μιὰ σειρὰ λογίων πού, παρὰ τὶς μεταξύ τους διαφορὲς ἢ ἀντιθέσεις, ἔχουν κοινὸ χαρακτηριστικὸ τὴν ἐμμονὴ στὸν σχολιασμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἀπὸ τοὺς πιὸ γνωστοὺς εἶναι ὁ Ἰωάννης Καρυοφύλλης, ὁ Σεβαστὸς Κυμινήτης, ὁ Ἰωαννίκιος Μαρκουρᾶς, ὁ Γεώργιος Σουγδουρῆς, ὁ Γεράσιμος Βλάχος, ὁ Γεώργιος Κορέσιος, ὁ Νικόλαος Κούρσουλας, ὁ Ἀλέξανδρος Μαυροκορδάτος[1]. Ἀξίζει νὰ σταθοῦμε ἐνδεικτικὰ σὲ μερικοὺς ἀπὸ αὐτούς.

Ὁ **Ἰωάννης Καρυοφύλλης** († 1693) διαδέχεται τὸν Κορυδαλλέα στὴ διεύθυνση τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Ὑπομνηματίζει τὰ *Φυσικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐνῶ παράλληλα γράφει καὶ θεολογικὲς πραγματεῖες. Ἂν καὶ ἀριστοτελικός, ἀρνεῖται νὰ δεχθεῖ ὅτι ἡ διάκριση *οὐσίας* καὶ *συμβεβηκότων* μπορεῖ νὰ στηρίξει τὴ διδασκαλία τῶν παπικῶν γιὰ τὴ *μετουσίωση* (transubstantiatio) τῶν δώρων τῆς Εὐχαριστίας. Τὸ 1691 καταδικάζεται ἀπὸ σύνοδο ποὺ συγκαλεῖ ὁ πατριάρχης Κονταρῆς, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἀρνεῖται τὸν ὅρο *μετουσίωσις*. Τὸν ὅρο αὐτὸν εἶχε προσλάβει ἀπὸ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη πρῶτος ὁ Γεννάδιος Σχολάριος, καὶ στὴν ἐποχὴ τῆς λουκάρειας ἀναταραχῆς ἡ ἀποδοχὴ ἢ ἡ ἀπόρριψή του προσδιόριζε τὶς φιλολατινικὲς ἢ φιλοκαλβινικὲς τάσεις τῶν ἑλλήνων λογίων[2]. Περιττὸ νὰ προστεθεῖ ὅτι καὶ οἱ δυὸ μερίδες ἦταν ἐξίσου παγιδευ-

1. Βλ. Ν. Ψημμένου, *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία* Α΄, σελ. 173 κ.ἑ.
2. Βλ. ἐκτενέστερα: Ware, *Argenti*, σελ. 13-14, 111-112, 170-171.

μένες στὴ νοησιαρχικὴ «οὐσιολογία» τῶν Δυτικῶν, δίχως ἐπίγνωση ὅτι ἡ ὀρθόδοξη ἐμμονὴ στὴν προτεραιότητα τοῦ *τρόπου τῆς ὑπάρξεως* ἀλλάζει ριζικὰ τὸ ἐπίπεδο αὐτοῦ τοῦ προβληματισμοῦ[3].

Ὁ **Γεώργιος Κορέσιος** (1554-1641), χίος τὴν καταγωγή, ἰατρὸς καὶ θεολόγος, γράφει ἐπίσης ὑπόμνημα στὰ *Φυσικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ καὶ πολεμικὲς θεολογικὲς πραγματεῖες κατὰ τῶν Λατίνων. Ἡ πολεμική του ἀφορᾶ στὸ γράμμα τῆς θεολογικῆς διατύπωσης, ἐνῶ ὁ προβληματισμός του εἶναι ὁλοκληρωτικὰ δυτικός. «Ὁ Κορέσιος διδάσκει ἐκ τοῦ Ἀκινάτου Θωμᾶ, ἐξ οὗ ἔλαβε πάντα ὅσα θεολογικὰ ἔγραψεν. Ἠκολούθησε γὰρ τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Θωμιστῶν, ὑφ' ὧν ἐδιδάχθη τὴν σχολαστικὴν θεολογίαν»[4]. Αὐτὸ τὸ φαινόμενο ἀντιδυτικοῦ μένους καὶ ταυτόχρονου ἐγκλωβισμοῦ στὶς προϋποθέσεις τῆς δυτικῆς θεολογίας θὰ ἐπαναληφθεῖ στὴν Ἑλλάδα πάμπολλες φορές, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Κορέσιου ὣς καὶ σήμερα.

Δὲν πρέπει πάντως νὰ εἶναι ἄσχετο τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Γεώργιος Κορέσιος ἦταν ἀπόφοιτος τῆς μεγάλης σχολῆς ποὺ εἶχαν ἱδρύσει στὴ Χίο, ἀπὸ τὸ 1590, οἱ Ἰησουΐτες. Ἡ σχολὴ αὐτὴ ἀριθμοῦσε διακόσιους (200) περίπου μαθητές, ἀπὸ τοὺς ὁποίους οἱ ὀγδόντα ἦταν Ὀρθόδοξοι. Οἱ Ἰησουΐτες διευκόλυναν τοὺς νεαροὺς αὐτοὺς Χιῶτες νὰ συνεχίσουν τὶς σπουδές τους σὲ ἰταλικὰ πανεπιστήμια ἢ στὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου στὴ Ρώμη.

Ὁ **Γεράσιμος Βλάχος** (1605/7-1685), μητροπολίτης Φιλαδελφείας, «διδάσκαλος τῶν ἐπιστημῶν κατ' ἀμφοτέρας τὰς διαλέκτους» (ἀρχαία ἑλληνικὰ καὶ λατινικὰ) στὸ ἑλληνικὸ σχολεῖο τῆς

3. Βλ. τὴ θλιβερὴ συνέχιση αὐτῆς τῆς παγίδευσης στὴ *Συμβολικὴ* τοῦ Χ. Ἀνδρουτσου, σελ. 340 κ.έ., καθὼς καὶ στὴ *Δογματική* του, σελ. 352 κ.έ., ὅπως καὶ στὴ *Δογματικὴ* τοῦ Π. Ν. Τρεμπελα, ΙΙΙ, σελ. 193 κ.έ.

4. Ἡ μαρτυρία εἶναι τοῦ Βικέντιου Δαμοδοῦ — βλ. Γ. Δ. Μεταλληνου, *Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση*, σελ. 75.

Βενετίας, εἶναι ἐξέχουσα μορφὴ ἐθνικοῦ ἀγωνιστῆ (κατὰ τῶν Τούρκων στὸν Χάνδακα), φλογεροῦ κήρυκα καὶ σοφοῦ μελετητῆ τῆς ἀρχαιοελληνικῆς καὶ πατερικῆς γραμματείας. Ἔγραψε «παραφράσεις καὶ ζητήματα» *«Εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν πραγματείαν τοῦ Ἀριστοτέλους»*, *«Εἰς τὰ ὀκτὼ βιβλία τῆς Φυσικῆς ἀκροάσεως»*, *«Εἰς τὰ περὶ ψυχῆς τοῦ Ἀριστοτέλους βιβλία»*, κλπ. Ἐξέδωσε *«Θησαυρὸν τῆς ἐγκυκλοπαιδικῆς βάσεως τετράγλωσσον»*, δηλαδὴ λεξικὸ στὰ νέα ἑλληνικά, λατινικά, ἰταλικά, γαλλικά. Συνέγραψε ἐπίσης τὸ δίγλωσσο (ἑλληνικὰ καὶ λατινικὰ) βιβλίο *«Ἁρμονία ὁριστικὴ τῶν ὄντων κατὰ τοὺς Ἑλλήνων σοφοὺς συντεθεῖσα»*: ἕνα εἶδος ἐπίτομου φιλοσοφικοῦ λεξικοῦ ποὺ περιέχει σχεδὸν μόνο ὁρισμοὺς φιλοσοφικῶν καὶ θεολογικῶν νοημάτων. Συνεργάστηκε μὲ τὸν γάλλο ἀββὰ καὶ λόγιο Φραγκίσκο Combefis γιὰ τὴν ἔκδοση τῶν ἔργων τοῦ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ (Παρίσι 1675) — ἔκδοση ποὺ ἀνατύπωσε στὸν 19ο αἰώνα ὁ Migne στὴν P.G. Ἡ ἔκδοση συνοδεύεται ἀπὸ ἐπιστολὴ τοῦ Βλάχου μὲ τὴ μαρτυρία ὅτι κατέχει ὁ ἴδιος σὲ περγαμηνὸ κώδικα αὐτόγραφο ἔργο τοῦ Μαξίμου[5].

Ὡστόσο, αὐτὸς ὁ ἐκπληκτικὸς ποιμένας καὶ λόγιος δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ ἀποτελέσει ἐξαίρεση στὸν γενικὸ ἐκδυτικισμὸ τῶν Ἑλλήνων λογίων τῆς ἐποχῆς. Τὸ μαρτυροῦν κυρίως οἱ θεολογικές του ἀναφορές, τυπικὰ δείγματα νοησιαρχικῶν ἰδεολογημάτων. Χαρακτηριστικὴ ἡ ἀκόλουθη ἀπόδειξη ὑπάρξεως Θεοῦ ποὺ ὁ ἴδιος συνθέτει: «Βουλόμενος δεῖξαι τὸν Θεὸν εἶναι, φαμὲν κατὰ τὸ κλιμακωτὸν σχῆμα: Εἰ ἐστὶ Θεός, ἐστὶ καὶ πρόνοια, εἰ δὲ ἐστὶ πρόνοια, ἐστὶ καὶ προνοητής, εἰ δὲ προνοητής ἐστι, καὶ προνοούμενα τὰ πάντα, εἰ δὲ προνοούμενα, ὑπόκειται τῇ προνοίᾳ, εἰ δὲ ὑπόκειται τῇ προνοίᾳ, γινώσκουσι τὴν εὐεργεσίαν, εἰ δὲ γινώσκουσι τὴν εὐεργεσίαν, ἔχει θέλησιν, εἰ δὲ θέλησις, ἐστὶν αὐτεξούσιον, εἰ δὲ αὐτεξούσιόν ἐστι, δικαιοσύνη καὶ ἀνταπόδοσις καὶ τιμωρία, εἰ δὲ

5. Βλ. τὴ θαυμάσια μελέτη τοῦ Β. Ν. Τατακη, *Γεράσιμος Βλάχος ὁ Κρής*, Βενετία (Ἑλληνικὸ Ἰνστιτοῦτο) 1973.

ταῦτά ἐστι, κόλασις καὶ ζωή, εἰ δὲ κόλασις καὶ ζωή, ἐστὶ καὶ ἀνάστασις, εἰ δὲ ἀνάστασίς ἐστι, καὶ κρίσις, ἐστὶν ἄρα Θεός».

Ὁ **Ἀλέξανδρος Μαυροκορδάτος** (1641-1709), γενάρχης τῆς ἰσχυρῆς τάξης τῶν Φαναριωτῶν στὴν Κωνσταντινούπολη, ἀλλὰ καὶ τῆς πιὸ μακρόχρονης φαναριωτικῆς οἰκογένειας, εἶναι μιὰ σημαντικὴ πολιτικὴ φυσιογνωμία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ χώρου στὸν 17ο αἰώνα. Ἔφθασε στὸ ἀξίωμα τοῦ «Ἐξ ἀπορρήτων», δηλαδὴ τοῦ ὑπουργοῦ Ἐξωτερικῶν τῆς Ὑψηλῆς Πύλης, ἐνῶ ταυτόχρονα τὸν συνόδευε ἡ φήμη τοῦ σοφοῦ δασκάλου.

Σπούδασε στὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ στὰ πανεπιστήμια τῆς Πάδοβας καὶ τῆς Βολωνίας (Bologna). Γιὰ κάποιο διάστημα δίδαξε ἐκεῖ ἀρχαῖα ἑλληνικὰ καὶ τὴ φιλοσοφία τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη. Ἐπιστρέφοντας στὴν Κωνσταντινούπολη ἔγινε καθηγητὴς τῆς φιλοσοφίας στὴν Πατριαρχικὴ Ἀκαδημία. Παράλληλα ὡς διπλωμάτης ἔπαιξε σημαντικὸ ρόλο στὴν ἐξωτερικὴ πολιτικὴ τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας καὶ ἐπηρέασε σημαντικὰ τὴ στάση τῶν σουλτάνων ἀπέναντι στοὺς ὑπόδουλους Ἕλληνες.

Ἔγραψε διδακτικὰ βιβλία Γραμματικῆς, Ρητορικῆς καὶ γυμνασμάτων ὑπομνηματισμοῦ τοῦ Ἀριστοτέλη. Σημαντικότερα ἔργα του εἶναι τὰ *Φροντίσματα* καὶ τὸ *Ἐγχειρίδιον Γνωμῶν καὶ Φροντισμάτων περὶ Ἤθη καὶ Πολιτείαν*, ὅπου ἀποτυπώνει προσωπικές του θεωρήσεις καὶ σκέψεις πολιτικῆς φιλοσοφίας μὲ ἔντονη, γιὰ πρώτη φορά, τὴν ἐπίδραση τῶν ἀρχῶν τοῦ Φυσικοῦ Δικαίου.

Ὁ **Ἠλίας Μηνιάτης** (1669-1714), ἐπίσκοπος Κερνίκης καὶ Καλαβρύτων, θεωρήθηκε ὁ σημαντικότερος ἐκκλησιαστικὸς ρήτορας τῶν αἰώνων τῆς Τουρκοκρατίας. Γεννήθηκε στὴν Κεφαλληνία καὶ σπούδασε στὴ Βενετία. Ἂν καὶ πέθανε μόλις 45 ἐτῶν, ἡ φήμη του ὡς ἱεροκήρυκα εἶχε ἁπλωθεῖ σὲ ὁλόκληρο τὸν ἑλληνικὸ χῶρο καὶ παρέμεινε ἑδραιωμένη στὶς γενιὲς τῶν μεταγενεστέρων. Μόνο μέσα στὸν 18ο αἰώνα οἱ τυπωμένες *Διδαχές* του γνώρισαν δέκα

ἐκδόσεις, καὶ ἡ ἀντιπαπικὴ πραγματεία του *Πέτρα σκανδάλου* πέντε ἐκδόσεις.

Χρησιμοποιοῦσε στὸν προφορικό, ἀλλὰ καὶ στὸν γραπτὸ λόγο, τὴν ὁμιλουμένη δημώδη γλώσσα, ἂν καὶ μὲ ἔντονη λογοτεχνικὴ ἐπιτήδευση. «Ὁ λόγος τοῦ Μηνιάτη εἶναι φορτωμένος μὲ ὅλα τὰ στολίδια καὶ τὶς κορδέλες τοῦ ἰταλικοῦ μπαρόκ... ἀνθομανοῦν τὰ ρητορικὰ σχήματα, οἱ ὑποφορές, οἱ ἀνθυποφορές, εἰκόνες, παραβολές, ὁραματισμοί, διάλογοι... Δὲν τείνει στὴν πειθώ, ἀλλὰ πάει νὰ συγκινήσει, νὰ γοητεύσει, νὰ συναρπάσει... Ἐπίκεντρο τῆς διδασκαλίας του εἶναι τὸ ἠθικὸ πρόβλημα· ἀποφεύγει τὶς θεωρητικὲς συζητήσεις *ὁπού δὲν πληροφοροῦσι, μὰ συγχύζουσι*»[6].

Στὴν ἀντιπαπικὴ πραγματεία του ἐπικεντρώνει τὶς διαφορὲς τῆς ρωμαιοκαθολικῆς ἀπὸ τὴν ἀδιαίρετη καὶ τὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία σχεδὸν σὲ μόνη τὴν ἀπαίτηση τοῦ παπικοῦ πρωτείου. Κατὰ τὰ ἄλλα ἡ σκέψη του καὶ ἡ διδαχή του εἶναι ὁλοκληρωτικὰ διαβρωμένες ἀπὸ τὴ ρωμαιοκαθολικὴ θρησκευτικότητα. Καὶ ἐπειδὴ ὁ λόγος του ἀπευθυνόταν στὸν ἁπλὸ λαό, εἶναι ἀπὸ τοὺς λίγους ποὺ συνέβαλαν τόσο ἀποφασιστικὰ στὸν ἐκδυτικισμὸ τῆς λαϊκῆς εὐσέβειας στὴν Ἑλλάδα. Οἱ *Διδαχές* τοῦ Μηνιάτη διαβάζονταν ὡς «ἀνάγνωσμα» στὶς τράπεζες τῶν μοναστηριῶν καὶ ἀποτέλεσαν τὸ βασικὸ βοήθημα τῶν μεταγενέστερων ἱεροκηρύκων.

Ἔτσι οἱ δυτικές του θέσεις πέρασαν προοδευτικὰ στὶς λαϊκὲς μάζες σὰν αὐτονόητα δεδομένα τῆς ἐκκλησιαστικῆς διδασκαλίας. Κυρίως ἐμπέδωσε στὶς συνειδήσεις τὸν νομικὸ ἠθικισμὸ τῶν Λατίνων, τὴ διδαχὴ τοῦ Αὐγουστίνου, τοῦ Ἄνσελμου καὶ τοῦ Ἀκινάτη γιὰ τὴ δικανικὴ σχέση ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ, τὴν ἀνάγκη «ἐξαγορᾶς» τῆς ἀνθρώπινης ἐνοχῆς μὲ καλὰ ἔργα ἢ καὶ μὲ ὀδύνες μετὰ τὸν θάνατο. Ἀρνεῖται τυπικὰ τὴν παπικὴ διδασκαλία γιὰ τὸ «καθαρτήριο» (purgatorium), ἐνῶ ταυτόχρονα μὲ νοητικὰ σοφίσματα τὴν υἱοθετεῖ: Ἀπορρίπτει ὡς *τόπο* τὸ μετὰ θάνατον

6. Κ. Θ. Δημαρα, *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, σελ. 107.

«καθαρτήριο» καὶ τὸ δέχεται ὡς *κατάσταση*, ὅπου ὅσες ψυχὲς ἁμαρτωλῶν πρόλαβαν νὰ μετανοήσουν δίχως νὰ ἐξαγοράσουν τὴν ἐνοχή τους, ἐκτίουν τὸν «κανόνα» τῆς ὀφειλῆς τους[7]. Ἰδιαίτερα οἱ λόγοι του *Εἰς τὸ πάθος* τοῦ Χριστοῦ ἀναλύουν (μὲ ρεαλιστικὲς εἰκόνες καὶ παραδείγματα) τὴ ρωμαιοκαθολικὴ διδασκαλία γιὰ τὴ σαδιστικὴ ἀπαίτηση τῆς θείας Δικαιοσύνης νὰ ἱκανοποιηθεῖ μὲ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ — ἄπειρο ἀντάλλαγμα γιὰ τὸ ἄπειρο μέγεθος τῆς προσβολῆς τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπου. Οἱ λόγοι αὐτοὶ τοῦ Μηνιάτη ἐξακολουθοῦν νὰ παρεμβάλλονται στὶς ἐκκλησιαστικὲς ἀκολουθίες τῆς Μεγάλης Ἑβδομάδας στὶς Μονὲς τοῦ Ἁγίου Ὄρους, ὡς σήμερα.

Ὁ **Μεθόδιος Ἀνθρακίτης** (1660- πρὶν τὸ 1749) γεννήθηκε στὰ Ἰωάννινα καὶ σπούδασε στὴ Βενετία, ὅπου καὶ ὑπηρέτησε ἐπὶ χρόνια ὡς ἐφημέριος στὴν ἐκεῖ ἑλληνικὴ ἐκκλησία. Ἐπιστρέφοντας στὴν Ἑλλάδα δίδαξε σὲ σχολές, ὀνομαστὲς τότε, στὴν Καστοριά, στὴ Σιάτιστα καὶ στὰ Ἰωάννινα. Ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ ἀμφισβήτησε τὴν αὐθεντία τοῦ Κορυδαλλέα, ὄχι θεωρητικά, ἀλλὰ στὴν ἐκπαιδευτικὴ πράξη, ἐγκαταλείποντας τὸν σχολιασμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ διδάσκοντας τὰ μαθηματικά, στὰ ὁποῖα εἶχε ἀρχίσει νὰ δίνει προτεραιότητα ἡ Εὐρώπη, ὅπως καὶ τὶς καινούργιες φιλοσοφικὲς ἰδέες τοῦ Descartes καὶ τοῦ Malebranche. Ἄγνωστο γιὰ ποιοὺς λόγους, δημιούργησε φανατικὸ ἐχθρὸ καὶ ἀντίπαλο τὸν ἄλλοτε μαθητή του ἱερομόναχο Ἱερόθεο Ἰβηρίτη, ποὺ χρησιμοποίησε κάθε μέσο γιὰ νὰ ἀποδείξει τὸν Ἀνθρακίτη αἱρετικὸ καὶ νὰ τὸν ἐξοντώσει.

Παρὰ τὶς «ὁμολογίες πίστεως» ποὺ ὑποχρεώθηκε νὰ καταθέσει σὲ τοπικοὺς ἐπισκόπους, ὁ Ἀνθρακίτης καταγγέλθηκε τελικὰ ἀπὸ τὸν διώκτη του καὶ στὴν ἴδια τὴ σύνοδο τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, ἡ ὁποία τὸ 1723 τὸν καταδίκασε ἐρήμην σὲ

7. *Πέτρα σκανδάλου*, Ἀθῆναι 1863, σελ. 130. — Ware, *Argenti*, σελ. 144, 148, 149.

καθαίρεση ἀπὸ τὸ ἱερατικὸ ἀξίωμα καὶ τὴ διδασκαλικὴ ἰδιότητα. Ὁ Ἀνθρακίτης ταξίδεψε τότε ὣς τὴν Κωνσταντινούπολη καὶ ζήτησε ἀναθεώρηση τῆς δίκης του. Στὴ διάρκεια τῆς καινούργιας δίκης ταπεινώθηκε καὶ ἐξευτελίστηκε δημόσια καὶ τὰ τετράδια μὲ τὶς σημειώσεις τῶν μαθημάτων του κάηκαν στὸν περίβολο τοῦ πατριαρχικοῦ ναοῦ. *«Συναθροίζουν λογικὰς καὶ φυσικὰς καὶ Εὐκλείδην καὶ ἕτερα μαθηματικὰ καὶ ἀνάπτουν φωτίαν εἰς τὴν αὐλὴν τῆς ἐκκλησίας εἰς τρία μέρη καὶ τὰ ἔρριψαν μέσα ἡμέρᾳ Κυριακῇ, καὶ λαὸς ἄπειρος ἔξω, γεμιτζῆδες, παπουτζῆδες, ῥαφτάδες, καὶ τὰ κάνουν ὡσὰν νὰ ἦτον Ἀρείου αἱρέσεις ἢ πνευματομάχων, βιβλία ὁποὺ ὅλος ὁ κόσμος τὰ σπουδάζει, ὁποὺ δὲν ἔχουν νὰ κάμουν ὁλότελα μὲ τὴν πίστιν»*[8].

Εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ πιστοποιήσει κανεὶς ἐκ τῶν ὑστέρων, τί ἀλήθευε ἀπὸ τὶς κατηγορίες ποὺ ἀποδόθηκαν στὸν Ἀνθρακίτη καὶ τί ἦταν ὠμὴ συκοφαντία. Ὅσα συγγράμματά του διασώθηκαν (*Εἰσαγωγὴ τῆς Λογικῆς*, *Λογικὴ ἐλάσσων*, *Θεωρίαι χριστιανικαὶ καὶ ψυχωφελεῖς νουθεσίαι*, *Ἐπίσκεψις πνευματική*, *Βοσκὸς λογικῶν προβάτων*) εἶναι ὅλα γραμμένα μετὰ τὴ δεύτερη δίκη, τὴν παραίτησή του ἀπὸ τὶς πλάνες του καὶ τὴν ἀποκατάστασή του στὸ ἱερατικὸ καὶ διδασκαλικὸ ἀξίωμα, ἑπομένως προσαρμοσμένα στὴ μετάνοιά του καὶ στὶς ἐπιταγὲς τῆς συνόδου ποὺ τὸν ἀποκατέστησε.

Ὁ ἴδιος, σὲ ἐπιστολή του πρὸς τοὺς ἄρχοντες τῶν Ἰωαννίνων, δηλώνει ὅτι κατηγορεῖται *«ὄχι ὡς κακὸς χριστιανός, ὄχι εἰς κανένα δόγμα τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ πῶς φιλοσοφῶ διαφόρως ἀπὸ τοὺς Ἀριστοτελικούς»*. Καὶ πραγματικὰ στὴν ἀπόφαση τῆς συνόδου ποὺ τὸν καταδίκασε διαβάζουμε ὡς κατηγορία ὅτι *«ὅσα ἄνωθεν κατὰ παράδοσιν ἀρχαίαν οἱ εὐσεβεῖς τοῦ ἡμετέρου γένους διδάσκουσι καὶ διδάσκονται μαθήματα, ἐν μὲν τοῖς περὶ φύσεως λόγοις καὶ ταῖς θύραθεν ἐπιστήμαις, δηλαδὴ τὰ τῆς περιπατητικῆς φιλο-*

8. Ἐπιστολὴ τοῦ Ἀνθρακίτη πρὸς τοὺς ἄρχοντας τῶν Ἰωαννίνων, στὸ βιβλίο τοῦ Ν. Ψημμενου, *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία Β'*, σελ. 448.

σοφίας, ἐν δὲ τῇ θεολογίᾳ τὰς ἱερὰς βίβλους τῶν θεοσόφων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, τούτων πάντων τὴν διδασκαλίαν καὶ ἀνάγνωσιν παρῃτήσατο καὶ ἀπεδοκίμασε».

Στὴν ἴδια ὅμως ἀπόφαση διαβάζουμε ἀκόμα κατηγορίες γιὰ πανθεϊσμό, δηλαδὴ γιὰ ταύτιση τῶν ὄντων κατ' οὐσίαν μὲ τὸν Θεό, γι' αὐτὸ καὶ ἀναιροῦσε ὁ Ἀνθρακίτης τὴ διάκριση αἰσθητῶν καὶ νοητῶν, θείας ὕπαρξης καὶ θείας ἐνέργειας. Ἐπίσης ὅτι ἐκπροσωποῦσε μιὰν ἀπολυτοποιημένη νοησιαρχία καὶ ἀκραῖο καρτεσιανισμὸ ἀποκλείοντας τὴ γνώση τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας (— *«νοῦς μόνον ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ αὐτὸς μόνον αἰσθάνεται»*). Ὅτι μὲ βάση τὶς δυὸ αὐτὲς θεωρητικὲς προϋποθέσεις ὁ Ἀνθρακίτης παραθεωροῦσε καὶ χλεύαζε τὶς ἱεροτελεστίες τῆς Ἐκκλησίας, πίστευε στὸν ἄμεσο φωτισμὸ τοῦ κάθε ἀνθρώπινου νοῦ ἀπὸ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιο, καὶ ἀρνιόταν τὴν ἐξάρτηση τῆς πίστης ἀπὸ τὶς ἀποφάσεις «Πατέρων», *«διότι δὲν εἴμεθα ὄνοι δεδεμένοι ὑπ' ἐκείνων»*. Καὶ ὅλα αὐτὰ συνδυασμένα μὲ τὶς διδασκαλίες τοῦ Μολίνου (Michael de Molinos), ἱδρυτῆ τοῦ Quietismus, τοῦ πιὸ σημαντικοῦ πιετιστικοῦ κινήματος στοὺς κόλπους τῆς παπικῆς ἐκκλησίας[9].

Ἀπὸ ὅλες αὐτὲς τὶς ἀκατάστατες κατηγορίες εἶναι μᾶλλον ἀδύνατο νὰ συμπεράνουμε τί ἀκριβῶς πρέσβευε καὶ δίδασκε ὁ Μεθόδιος Ἀνθρακίτης[10], ἄρα καὶ γιὰ ποιὸ λόγο ἀντέδρασε μὲ τόση βιαιότητα ἡ πατριαρχικὴ σύνοδος. Βέβαια, ἡ μεταγενέστερη «φωταδιστικὴ» καὶ «προοδευτικὴ» διανόηση στὴν Ἑλλάδα ἔσπευσε νὰ ἐκμεταλλευθεῖ στὸ ἔπακρο τὴν καταδίκη τοῦ Ἀνθρακίτη, γιὰ νὰ καταδείξει ὅτι καὶ στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία λειτούργησε «Ἱερὴ Ἐξέταση» καὶ «πυρά», καὶ «πόσο ἀποτελεσματικοὶ ἦταν οἱ κατασταλτικοὶ μηχανισμοὶ τῆς ἐπίσημης Ἐκκλησίας στὶς ἀρχὲς

9. Ἡ καταδικαστικὴ ἀπόφαση τῆς συνόδου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 1723, στὸ βιβλίο τοῦ Ν. Ψημμένου, *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία* Β', σελ. 439-445 — Βλ. καὶ σελ. 424-425.

10. Αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ ἄποψη τοῦ Ε. Π. Παπανούτσου, *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία*, σελ. 25.

τοῦ 18ου αἰώνα»[11]. Γιὰ νὰ βγεῖ ἔτσι τὸ συμπέρασμα, ὅτι ὁ «σκοταδισμός», ἡ ἀντίδραση στὴν πρόοδο καὶ ἡ ἄρνηση τῆς ἐλεύθερης σκέψης εἶναι φαινόμενα σύμφυτα μὲ τὸν χριστιανισμὸ γενικὰ —ἄρα μόνο μὲ τὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὴ θρησκεία μπορεῖ νὰ προσβλέψει ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία στὴ δυναμική της ἐξέλιξη.

Ὅσο κι ἂν αὐτὰ εἶναι ἀφελὴ συμπεράσματα ἀνιστόρητων ἰδεολογικῶν ἐπιλογῶν, παραμένει γεγονὸς ὅτι ἡ πατριαρχικὴ ἀντίδραση στὴν περίπτωση τοῦ Ἀνθρακίτη θυμίζει σὲ πολλὰ τὴ βατικάνεια νοοτροπία καὶ τακτική. Εἶναι πολὺ πιθανὸ νὰ ἐκπροσωποῦσε ὁ Ἀνθρακίτης ἐκεῖνο τὸν τύπο τοῦ νεοέλληνα διανοουμένου —καθόλου σπάνιον ὣς σήμερα— ποὺ ὁ θαυμασμός του γιὰ τὶς «μοντέρνες» ἰδέες δὲν συμβαδίζει μὲ τὶς ἀφομοιωτικές του ἱκανότητες, γι' αὐτὸ καὶ καταλήγει σὲ συγκεχυμένα μίγματα ἢ καὶ σὲ παιδαριώδεις συγχύσεις. Ἀλλὰ εἶναι καὶ σίγουρο ὅτι ὁ ἐκδυτικισμὸς τοῦ ἀνώτερου κλήρου στοὺς αἰῶνες τῆς Τουρκοκρατίας ὁδηγοῦσε συχνὰ σὲ ἀπομιμήσεις ἄλλοτε τῶν προτεσταντικῶν μεθόδων καὶ ἄλλοτε τῶν βατικάνειων θεσμῶν. Ἡ περίπτωση Ἀνθρακίτη εἶναι ἁπλῶς μιὰ πρώτη ἀφορμή, γιὰ νὰ φανεῖ ἡ ἀμηχανία τῶν ὀρθόδοξων Πατριαρχείων μπροστὰ στὸ κύμα τῶν νεωτερικῶν ἰδεῶν ποὺ τότε ἀρχίζουν νὰ ἐμφανίζονται καὶ θὰ ἀποτελέσουν πραγματικὴ πλημμυρίδα στὰ τέλη τοῦ 18ου αἰώνα. Μὲ διαβρωμένη τὴν ὀρθόδοξη αὐτοσυνειδησία τους ἀπὸ τὴ δογματικὴ νοησιαρχία καὶ τὸν ἠθικὸ ἀτομοκεντρισμὸ (τὴ δυτικὴ «θρησκειοποίηση» τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐαγγελίου), τὰ Πατριαρχεῖα τῆς Ἀνατολῆς δὲν ἔχουν τρόπο νὰ ἀντιμετωπίσουν τὶς νεωτερικὲς ἰδέες, παρὰ μόνο μὲ τὴ μίμηση τῆς πραγματικὰ σκοταδιστικῆς ἀντίδρασης τοῦ Βατικανοῦ. Εἰδικὰ στὸ Πατριαρχεῖο τῆς Κωνσταντινούπολης, ἡ συνείδηση τοῦ οἰκουμενικοῦ πρωτείου καὶ οἱ αὐξημένες εὐθύνες τοῦ πατριάρχη ὡς Ἐθνάρχη (*μιλλὲτ-μπασή*) ὅλων τῶν ὑπόδουλων

11. Ἡ τελευταία αὐτὴ φράση στὸ βιβλίο τοῦ Ν. ΨΗΜΜΕΝΟΥ, *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία* Β', σελ. 424.

Ὀρθοδόξων, θὰ λειτουργήσει σὲ πολλὲς περιπτώσεις ὡς πειρασμὸς ἀπομίμησης τῆς βατικάνειας νοοτροπίας καὶ πρακτικῆς.

Πάντως τὸ σημαντικότερο εἶναι ὅτι οἱ βατικάνειες ἀπομιμήσεις στὴν ὀρθόδοξη Ἀνατολὴ ἔμειναν πάντοτε συμπτώματα περιπτωσιακὰ καὶ περιστατικὰ — ποτὲ δὲν θεσμοποιήθηκαν. Δίχως ἄλλο, οἱ ἄνθρωποι (ἀκόμα καὶ στὶς ἀνώτερες τάξεις τοῦ κλήρου) εἶναι τὸ ἴδιο ἁμαρτωλοὶ σὲ Ἀνατολὴ καὶ Δύση. Τὸ γεγονὸς ὅμως ποὺ διαφοροποιεῖ ριζικὰ τὴ δυτικὴ θρησκευτικότητα ἀπὸ τὴν ἀνατολικὴ Ἐκκλησία, εἶναι ἀκριβῶς ὅτι στὴ Δύση ἡ ἀδυναμία καὶ ἁμαρτία τῶν ἀνθρώπων προσάρμοσε στὰ μέτρα της τοὺς ἴδιους τοὺς θεσμούς. Ὑπῆρξαν καὶ στὴν Ἀνατολὴ Πατριάρχες μὲ κοσμικὲς καὶ πολιτικὲς φιλοδοξίες, ἀλλὰ ποτὲ δὲν ἐμφανίστηκαν ἐκεῖ θεσμοποιημένες ἀπαιτήσεις ὀργανωμένης ἐξουσίας, ἀπαιτήσεις «ἀλαθήτου» καὶ μηχανισμοὶ ἡγεμονικῆς κυριαρχίας. Ὑπῆρξε καὶ στὴν Ἀνατολὴ ὁλοφάνερη ἀλλοίωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας σὲ ἰδεολογία, ἀλλὰ ποτὲ δὲν ἐκφράστηκε μὲ θεσμούς, ὅπως ἡ Propaganda Fidei. Ὑπῆρξε καὶ καταδίωξη τῶν αἱρετικῶν ἢ διαφωνούντων, σὲ ἐπίπεδο πολιτικῶν ἢ ἰδεολογικῶν σκοπιμοτήτων, ἀλλὰ ποτὲ δὲν θεσμοποιήθηκε μὲ μηχανισμοὺς καταστολῆς, ὅπως ἡ Ἱερὴ Ἐξέταση, ὁ Index Librorum Prohibitorum, ἡ νομιμοποιημένη χρήση βασανιστηρίων ὡς ἀνακριτικῆς μεθόδου στὶς δίκες τῶν αἱρετικῶν. Γι' αὐτὸ καὶ μποροῦμε νὰ μιλᾶμε σήμερα γιὰ παρεκτροπές, ἀλλοιώσεις ἢ καὶ ἀλλοτρίωση τῆς Ὀρθοδοξίας στὴν Ἀνατολή, ὄχι ὅμως καὶ γιὰ ὑποκατάσταση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος ἀπὸ μιὰ ἐγκοσμιοκρατικὴ θρησκειοποιημένη ἐκδοχὴ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐ-αγγελίου.

Μὲ ἀφορμὴ ὡστόσο τὴν «πυρὰ» γιὰ τὴν καύση τῶν αἱρετικῶν συγγραμάτων τοῦ Μεθόδιου Ἀνθρακίτη, θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε καὶ δυὸ ἀκόμα συγκεκριμένα συμπτώματα ἐκδυτικισμοῦ ποὺ σημαδεύουν τὴν ἱστορία τῶν ὀρθόδοξων Πατριαρχείων στοὺς αἰῶνες τῆς Τουρκοκρατίας. Εἶναι δείγματα ἀντιπροσωπευτικὰ τῆς

ἱστορικῆς ἀμηχανίας καὶ πάλι — ἀμηχανίας ποὺ δημιουργεῖ ἡ ἄμβλυνση τῆς ἐκκλησιαστικῆς αὐτοσυνειδησίας, τὸ κενὸ τῆς ἀπουσίας κριτηρίων, ἡ καταφυγὴ στὰ βατικάνεια πρότυπα.

Τὸ πρῶτο ἐνδεικτικὸ σύμπτωμα εἶναι ἡ διαστολὴ τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος ἀπὸ τὴν ὁριστική του προϋπόθεση, δηλαδὴ τὴν πνευματικὴ πατρότητα καὶ διαποίμανση συγκεκριμένης ἐπισκοπῆς: Πρόκειται γιὰ τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ θεσμοῦ τῶν *«τιτουλαρίων ἐπισκόπων»* στὸν 17ο αἰώνα. Τιτουλάριοι ὀνομάζονται οἱ ἐπίσκοποι ποὺ δὲν ἔχουν ἐπισκοπή, καὶ ἁπλῶς φέρουν τὸν τίτλο μιᾶς «πάλαι ποτὲ διαλαμψάσης» καὶ ἀνύπαρκτης πιὰ τοπικῆς ἐκκλησίας. Ἔτσι ὁ ρόλος τους εἶναι καθαρὰ διοικητικός, στὸ πλαίσιο τῆς δραστηριότητας τῶν Πατριαρχείων, καὶ ὁ ἐπισκοπικὸς βαθμός τους ἁπλῶς μιὰ προαγωγὴ σὲ ὑπαλληλικὴ διαβάθμιση τῶν τάξεων τοῦ κλήρου.

Εἶναι πολὺ πιθανὸ ὁ θεσμὸς τῶν τιτουλαρίων ἐπισκόπων νὰ διαμορφώθηκε ὡς ἐξέλιξη τοῦ καθεστῶτος τῆς «ἐνδημούσης» στὰ Πατριαρχεῖα συνόδου — συνόδου ποὺ τὴν συγκροτοῦσαν «παρεπιδημοῦντες» στὴν ἕδρα τοῦ Πατριαρχείου ἀρχιερεῖς. Αὐτὴ ἡ παρεπιδημία, δηλαδὴ ἡ ἐγκατάλειψη ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο τοῦ βασικοῦ του ἔργου (νὰ προΐσταται τῆς τοπικῆς Εὐχαριστίας καὶ νὰ ποιμαίνει τὸ ἐκκλησιαστικὸ σῶμα της), ὑπαγορευόταν μᾶλλον ἀπὸ τὶς ἀντίξοες συνθῆκες ποὺ δημιουργοῦσε κατὰ καιροὺς σὲ διάφορες περιοχὲς ἡ τουρκικὴ κατοχή. Συχνὰ ὅμως ἡ παρεπιδημία ἐξελισσόταν καὶ σὲ μόνιμη ἐγκατάσταση καὶ ἀνάληψη εὐθυνῶν συμβουλευτικῆς καὶ διοικητικῆς συμπαράστασης τοῦ Πατριάρχη. Ἔτσι τὸ λειτούργημα τῆς ἐπισκοπικῆς πατρότητας —ἄξονας καὶ προϋπόθεση γιὰ τὴν ὀρθόδοξη βίωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος— μεταβαλόταν σὲ διοικητικὴ ἁπλῶς ἁρμοδιότητα, κατὰ τὸ βατικάνειο πρότυπο διαστροφῆς τῆς ποιμαντικῆς εὐθύνης σὲ ἐκκοσμικευμένη θρησκευτικὴ ἐξουσία, σὲ θεσμικὴ ἐκπροσώπηση μιᾶς κυρίαρχης ἰδεολογίας.

Πάντως, ὅποια κι ἂν εἶναι ἡ ἱστορικὴ ἀφορμή, γεγονὸς παραμέ-

νει ὅτι στὰ μέσα τοῦ 17ου αἰώνα ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ περὶ αὐτὸν σύνοδος μὲ συγκεκριμένη «πράξη»[12] ἀποφασίζουν νὰ χειροτονοῦν Ἐπισκόπους «μὲ γυμνὴν ὀνομασίαν ἐπισκοπῆς», μόνο γιὰ νὰ ἐπιβραβεύσουν τὴν ἀτομικὴ ἀρετὴ καὶ δραστηριότητα κληρικῶν. Ἔτσι θεσμοποιεῖται καὶ στὴν Ἀνατολὴ τὸ φαινόμενο τῶν τιτουλαρίων ἐπισκόπων, παρ' ὅλο ποὺ ὁ θεσμὸς ἀναιρεῖ τὸ ἴδιο τὸ θεμέλιο τῆς ἱστορικῆς πραγμάτωσης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐαγγελίου καὶ ἐξομοιώνει ἀπροσχημάτιστα, σὲ ἐκκλησιολογικὸ ἐπίπεδο, τὴν Ὀρθοδοξία μὲ τὴ δυτικὴ θρησκειοποίηση τοῦ χριστιανισμοῦ.

Καὶ ἡ ἐξέλιξη τῆς διαστροφῆς ὑπῆρξε ραγδαία: Στὸν 19ο αἰώνα ἐμφανίζεται ἐπιπλέον καὶ διαβάθμιση τῶν τιτουλαρίων: τὸ ἀξίωμα τοῦ τιτουλάριου μητροπολίτη, ὅπως καὶ τοῦ ἱεραρχικὰ ἀνώτερου «ἐν ἐνεργείᾳ», ἀλλὰ δίχως μητρόπολη μητροπολίτη! Ἔτσι, μὲ ἀπόλυτη πιστότητα στὴ βατικάνεια ἐκκλησιολογία, ἐγκαθίστανται καὶ στὸν ὀρθόδοξο χῶρο οἱ γνωστοὶ στὴ Δύση Episcopi titulares, ἀκριβῶς μὲ τὶς προϋποθέσεις ποὺ ὁρίζει τὸ παπικὸ Δίκαιο: qui peculiari munere sibi Apostolica Sede demandato in territorio funguntur.

Ὡς σήμερα ἀκόμη, Πατριάρχες τῆς Ἀνατολῆς πλαισιώνονται ἀπὸ μόνιμες συνόδους τιτουλαρίων κατὰ κανόνα μητροπολιτῶν, ἀρχιεπισκόπων καὶ ἐπισκόπων, διαρθρωμένων σὲ «ἐπιτροπὲς» ἢ «γραφεῖα» μὲ ἐξειδικευμένες διοικητικὲς ἁρμοδιότητες, κατὰ πιστὴ ἀπομίμηση τῆς βατικανῆς Curia. Αὐτὴ ἡ θεσμοποιημένη πιὰ γραφειοκρατία ὑποκαθιστᾶ τὸ συνοδικὸ σύστημα τῆς ἀποστο-

12. «Ἐν Πατριαρχικῷ ἐγγράφῳ τοῦ ιζ' αἰῶνος λέγεται ὅτι *αὐτὸ τὸ προνόμιον ἐδόθη μόνον εἰς τὸν Πατριαρχικὸν Οἰκουμενικὸν θρόνον καὶ εἰς τὴν περὶ αὐτὸν ἱερὰν Σύνοδον νὰ προβιβάζῃ εἰς τὸ τῆς ἀρχιερωσύνης θεῖον ἀξίωμα μὲ γυμνὴν ὀνομασίαν ἐπισκοπῆς τὰ δι' ἀρετὴν καὶ καθαρότητα βίου ὑπάρχοντα ἄξια πρόσωπα*»: Πηγὴ ὁ Μαν. Γεδεων, *Κανονικαὶ Διατάξεις* Α', 42, 43 — ἡ παραπομπὴ ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν Χρυσοστόμου (Παπαδοπουλου), *Περὶ χωρεπισκόπων καὶ τιτουλαρίων ἀρχιερέων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Ἐν Ἀθήναις (τύποις «Φοίνικος») 1935, σελ. 21-22.

λικῆς καὶ πατερικῆς Παράδοσης, δηλαδὴ ἀποκλείει τοὺς ἐνεργοὺς ποιμένες τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, τοὺς διάσπαρτους μέσα στὰ ὅρια τῆς πατριαρχικῆς δικαιοδοσίας, ἀπὸ τὴ μετοχὴ στὴν κεντρικὴ ποιμαντικὴ εὐθύνη τῶν Πατριαρχείων — τοὺς ὑποτάσσει στὶς δικές της ἡγεμονικὲς ἁρμοδιότητες[13].

Ἕνα δεύτερο κραυγαλέο σύμπτωμα ἐκδυτικισμοῦ στὴν ἱστορία τῶν ὀρθόδοξων Πατριαρχείων, εἶναι ἡ υἱοθέτηση τοῦ διαβόητου καὶ στιγματισμένου στὴν ἴδια τὴν Εὐρώπη θεσμοῦ τῶν *«ἀφέσεων»* ἢ *«συγχωροχαρτιῶν»* (indulgentiae)[14].

Σὲ πιστὴ ἀπομίμηση τοῦ παπικοῦ ἐφευρήματος, τὰ συγχωρο-

13. Οἱ μητροπολίτες —ἐνεργοὶ ποιμένες τῶν Ὀρθοδόξων— τῆς κεντρικῆς, δυτικῆς καὶ βόρειας Εὐρώπης, ὅπως καὶ οἱ ἀρχιεπίσκοποι ποὺ ποιμαίνουν ὁλόκληρες ἠπείρους μὲ ἑκατομμύρια Ὀρθοδόξων (Ἀμερική, βόρεια καὶ νότια, καὶ Αὐστραλία), εἶναι ἐπίσημα ἀποκλεισμένοι ἀπὸ τὴ δυνατότητα συνοδικῆς ἔκφρασης τῆς ποιμαντικῆς τους ἐμπειρίας. Ὄχι μόνο δὲν ἔχουν δικαίωμα συμμετοχῆς στὴ σύνοδο τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, στὸ ὁποῖο ὀργανικὰ ἀνήκουν, ὄχι ἁπλῶς δὲν ἔχουν ψῆφο στὴν περίπτωση ἐκλογῆς τοῦ Πατριάρχη, ἀλλὰ βρίσκονται σὲ ταπεινωτικὴ ὑπαλληλικὴ ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν πατριαρχικὴ σύνοδο, ποὺ συγκροτεῖται ἐξ ὁλοκλήρου πιὰ ἀπὸ τιτουλάριους μητροπολίτες, ἄγευστους καὶ τῆς ἐλάχιστης ποιμαντικῆς πείρας. Σὲ ὁποιαδήποτε στιγμή, αὐτοὶ οἱ ὑπέρτεροι τῶν ἐπισκόπων τιτλοῦχοι γραφειοκράτες, μποροῦν νὰ ἐκθρονίσουν ἢ νὰ μεταθέσουν τοὺς ἐνεργοὺς ποιμένες τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος — ἢ νὰ τοὺς «προβιβάσουν» σὲ τιτουλάριους, μὲ τιμητικὸ δῆθεν προβάδισμα στὴν ὑπαλληλικὴ «ἐπετηρίδα», ἀλλὰ παροπλισμένους, ἰδιωτεύοντες πιὰ («ἐφησυχάζοντες») ἐπισκόπους. Πρόκειται, πραγματικά, γιὰ βάναυση ἀναίρεση τῶν θεμελιωδῶν προϋποθέσεων τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιολογίας (τοῦ ἴδιου τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος τῆς σωτηρίας — τῆς ἐλπίδας τῶν ἀνθρώπων), γιὰ προκλητικὴ καὶ σκανδαλώδη ἀπομίμηση τῆς βατικάνειας προτεραιότητας τοῦ *διοικεῖν* ἔναντι τοῦ *ποιμαίνειν*. Δὲν ὑπάρχει πιά, οὔτε στὴν Ὀρθοδοξία, συνοδικὴ ἔκφραση τῆς εὐχαριστιακῆς ἐμπειρίας τῶν «κατὰ τὴν οἰκουμένην» τοπικῶν Ἐκκλησιῶν, ἀλλὰ μόνο «ἐπιτελικὸς» συντονισμὸς καὶ διοικητικὸς συγκεντρωτισμός, ὅπως σὲ κάθε κοσμικὸ ὀργανισμὸ ἢ ἐπιχείρηση.

14. Βλ. τὴν ἐμπεριστατωμένη μελέτη τοῦ Φίλιππου Ηλιου, *Συγχωροχάρτια*, στὸ περιοδικὸ «Τὰ ἱστορικά», Ἀθήνα (Ἐκδ. «Μέλισσα»), τεῦχος 1/1983, σελ. 35-84, καὶ τεῦχος 3/1985, σελ. 3-44.

χάρτια εἶναι καὶ στὴν Ἀνατολὴ γραπτὲς βεβαιώσεις ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν, ποὺ χορηγοῦνται ἀτομικὰ στοὺς πιστοὺς καὶ ἐγγυῶνται τὴ σωτηρία τους, ἄσχετα μὲ τὴν προσέλευσή τους στὸ μυστήριο τῆς ἐξομολόγησης καὶ τὴ μετοχή τους στὴν Εὐχαριστία. Τὸ ἀποκλειστικὸ προνόμιο νὰ ἐκδίδουν συγχωροχάρτια ἔχουν μόνο οἱ Πατριάρχες, οἱ ὁποῖοι καὶ τὰ χορηγοῦν ὄχι μόνο γιὰ τὴ δικαίωση τῶν ζώντων, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τεθνεώτων. Ἡ ἀπόκτησή τους προϋποθέτει καὶ στὴν Ἀνατολὴ τὴν καταβολὴ χρηματικοῦ ἀντιτίμου.

Πότε ἀκριβῶς ἐμφανίζονται τὰ συγχωροχάρτια στὴν ἑλληνικὴ Ὀρθοδοξία, δὲν τὸ ξέρουμε. Πάντως ἡ χρήση τους μοιάζει μᾶλλον γενικευμένη ἀπὸ τὸν 16ο αἰώνα καὶ συνεχίζεται ὡς τὶς μέρες μας. Τὸ τελευταῖο ἔντυπο συγχωροχάρτι ποὺ ἐπισημαίνει στὴ μελέτη του ὁ Φ. Ἠλιού, χρονολογεῖται ἀπὸ τὸ 1955. Στὶς ἀρχὲς κιόλας τοῦ 18ου αἰώνα, ὁ Δοσίθεος Νοταρᾶς, πατριάρχης Ἱεροσολύμων καὶ συντάκτης τῆς γνωστῆς Ὁμολογίας, ἔγραψε: «*Συνήθεια ἐπεκράτησε καὶ παράδοσις ἀρχαία, ἥτις καὶ πᾶσίν ἐστι γνώριμος, ἵνα δηλονότι δίδωσιν οἱ ἁγιώτατοι πατριάρχαι συγχωροχάρτιον εἰς τὸ κοινὸν τῆς Ἐκκλησίας*»[15].

Ἐπίσημη ἀναγνώριση τῶν συγχωροχαρτιῶν περιέχεται στὴν Ὁμολογία πίστεως τῆς συνόδου τοῦ 1727, ποὺ συνῆλθε στὴν Κωνσταντινούπολη προκειμένου νὰ ἀντιμετωπίσει μιὰ καινούργια τότε ἔξαρση τῆς παπικῆς προπαγάνδας. Στὸ 13ο ἄρθρο αὐτῆς τῆς Ὁμολογίας διαβάζουμε: «*Τὴν ἐξουσίαν ὑπὲρ τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν, ἣν ἐγγράφως διδομένην τοῖς εὐσεβέσιν ἡ μὲν Ἀνατολικὴ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία ὀνομάζει συγχωροχάρτια, Λατίνοι δὲ ταῦτα καλοῦσιν ἰντουλκέντζας, ὁμολογεῖν δίδοσθαι μὲν παρὰ Χριστοῦ ἐν τῇ ἁγίᾳ Ἐκκλησίᾳ, καὶ τὴν αὐτῶν χρῆσιν τοῖς πιστοῖς σωτηριοτάτην εἶναι καταφυγήν, δίδοσθαι μέντοι τὰ τοιαῦτα συγ-*

15. Ἱστορία περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ, στὸ βιβλίο Α. Παπαδοπουλου-Κεραμεως, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἀρχιεπισκοπῆς τοῦ ὄρους Σινᾶ*, Πετρούπολις 1908, σελ. 133.

χωροχάρτια ἐν ὅλῃ τῇ Καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ παρὰ τῶν τεσσάρων ἁγιωτάτων Πατριαρχῶν, τοῦ Κωνσταντινουπόλεως, τοῦ Ἀλεξανδρείας, τοῦ Ἀντιοχείας καὶ τοῦ Ἱεροσολύμων»[16].

Τὸ πῶς μιὰ σύνοδος ποὺ συνῆλθε γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει τὴ λατινικὴ προπαγάνδα υἱοθετεῖ ταυτόχρονα καὶ τὸν πιὸ στιγματισμένο παπικὸ θεσμό, τὸ κατανοοῦμε μᾶλλον ἀνατρέχοντας στὸ κείμενο τῆς ἴδιας τῆς συνοδικῆς Ὁμολογίας. Ἐκεῖ διαβάζουμε τὴν ἀποκαλυπτικὴ φράση: *«Τὸ λέγειν ἀποκεκληρωμένον ἔχει τὴν ἐξουσίαν τοῦ διδόναι ταῦτα (τὰ συγχωροχάρτια) μόνος ὁ Ρώμης Πάπας, ψεῦδός ἐστι προφανὲς καὶ τῆς τῶν Λατίνων ἀτόπου καινοτομίας».*

Ἀπὸ τὴ φράση αὐτὴ θὰ πρέπει νὰ συμπεράνουμε, ὅτι τὰ συγχωροχάρτια ἀποτελοῦσαν ἰσχυρὸ προσηλυτιστικὸ ὅπλο τῶν παπικῶν: Οἱ μισσιονάριοι ὑπόσχονταν ὅτι μὲ τὴν προσχώρηση στὸν ρωμαιοκαθολικισμὸ οἱ πιστοὶ μποροῦσαν νὰ ἐξασφαλίσουν γραπτὰ βεβαιωμένη τὴ σωτηρία τους, ἐνῶ παραμένοντας στὴν Ὀρθοδοξία τέτοια ἐγγύηση δὲν εἶχαν. Καὶ ἐπειδὴ ἡ θεολογικὴ διαφώτιση τῶν πιστῶν ἦταν ἔργο ἀδύνατο γιὰ τὰ χειμαζόμενα τὴ σκοτεινὴ ἐκείνη περίοδο Πατριαρχεῖα, προκρίθηκε προφανῶς ἡ εὐκολότερη λύση: νὰ χορηγοῦν καὶ οἱ Πατριάρχες τὶς «ἀφέσεις» ποὺ ὁ Ρώμης διεκδικοῦσε σὰν ἀποκλειστικό του προνόμιο.

Βέβαια, ἡ ἱστορικὴ αὐτὴ αἰτιολόγηση οὔτε τὸν θεσμὸ δικαιώνει, οὔτε καὶ ἀναιρεῖ τὸ σκάνδαλο τῆς ριζικῆς ἀλλοίωσης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐαγγελίου. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἕναν αἰώνα ἀργότερα, τὸ 1838, μιὰ ἄλλη σύνοδος στὴν Κωνσταντινούπολη μὲ ἐγκύκλιο ποὺ ἐκδίδει «κατὰ τῶν λατινικῶν καινοτομιῶν» —καὶ ποὺ τὴν ὑπογράφουν ὁ Κωνσταντινουπόλεως καὶ ὁ Ἱεροσολύμων «ἔχοντες καὶ τὰς γνώμας» τοῦ Ἀλεξανδρείας καὶ τοῦ Ἀντιοχείας— καταδικάζει ἀπερίφραστα τὸ παπικὸ ἐφεύρημα τῶν συγχωροχαρτιῶν, ὡς *«φοβερὰν καὶ ἀνήκουστον κατάχρησιν, προερχομένην ἀπὸ τὴν τόλμην καὶ τὴν θρασύτητα, δι᾽ ἧς οἱ Ρώμης ἐπίσκοποι*

16. Ι. Καρμίρη, *Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα*, II, σελ. 867-868.

μετέρχονται τὰ ἁγιώτερα, ἱερώτερα καὶ φοβερώτερα τῆς ἱερᾶς τοῦ Χριστοῦ πίστεως ὡς μέσα ποριστικὰ χρημάτων, δι' ὧν ἤνοιξαν καὶ ἀνοίγουσι συναλλαγματικὰς τραπέζας»[17].

Ἀπὸ τὴ μιὰ ἡ ἐπίσημη υἱοθέτηση, ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ ἐπίσης ἐπίσημη καταδίκη, ὑπογραμμίζουν τὴ σύγχυση γιὰ τὴν ὁποία μιλήσαμε στὴν ἀρχὴ αὐτῆς ἐδῶ τῆς παραγράφου. Ἡ σύγχυση ριζώνει σὲ προφανέστατη ἄγνοια — ἄγνοια ὄχι ἀφηρημένων «ἀρχῶν» καὶ «δογμάτων», ἀλλὰ τοῦ πρωταρχικοῦ *νοήματος* ποὺ δίνει στὴ ζωὴ καὶ στὴν ὕπαρξη τὸ εὐ-αγγέλιο τῆς Ἐκκλησίας. Ἀκόμα καὶ ἡ καταδίκη τῶν συγχωροχαρτιῶν αἰτιολογεῖται μόνο μὲ ἠθικολογικὰ κριτήρια (μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι χρησιμοποιοῦνται «ὡς μέσα ποριστικά χρημάτων»), δίχως ὑποψία γιὰ τὴ διαστροφὴ τῆς πίστης ποὺ τὰ συγχωροχάρτια ὑποδηλώνουν: Διαστροφὴ τῆς σχέσης ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ σὲ δικανικὴ συναλλαγή, διαστροφὴ τῆς εἰκόνας τοῦ Νυμφίου τῆς Ἐκκλησίας, «μανικοῦ ἐραστῆ» τῶν ἀνθρώπων, σὲ εἰκόνα σαδιστῆ Θεοῦ, ποὺ ἀπαιτεῖ λύτρα γιὰ νὰ ἀπαλλάξει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ μιὰ κόλαση βασανισμοῦ δίχως τελειωμό.

Τὰ συγχωροχάρτια εἶναι μόνο σύμπτωμα, ὁ ἐκδυτικισμὸς ἔχει συντελεστεῖ στὰ βαθύτερα στρώματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης. Οἱ Πατριάρχες ἐκφράζουν στὴν πράξη αὐτὸ ποὺ ἡ δική τους, ἀλλὰ καὶ ἡ κοινὴ συνείδηση βιώνει ὡς «γνήσια» θρησκευτικότητα: Ἕνα νομικὸ σχῆμα «σωτηρίας», ἕναν ἠθικὸ ἀτομοκεντρισμὸ — τοὺς ἀντίποδες τῶν ὅρων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐαγγελίου.

Εἶναι ἀποκαλυπτικὴ ἡ περίπτωση τοῦ Νικόδημου Ἁγιορείτη, στὴν ὁποία ἀναφέρεται ὁ Φ. Ἠλιοὺ[18]: Τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1806, ἀπὸ τὸν Ἄθωνα ὅπου μονάζει, ὁ Νικόδημος γράφει στὸν ἐπίσκοπο Σταγῶν Παΐσιο, στὴν Κωνσταντινούπολη, καὶ τοῦ ζητάει νὰ προμηθευτεῖ καὶ νὰ τοῦ στείλει ἕνα συγχωροχάρτι «τῆς τοῦ Χριστοῦ μεγάλης ἐκκλησίας», συμπληρωμένο στὸ ὄνομα ἑνὸς συνωνύμου του Νικοδήμου «μοναχοῦ ζῶντος». Βεβαιώνει τὸν ἐπίσκοπο ὅτι θὰ

17. Ι. Καρμιρη, *ὅ.π.*, σελ. 898.

18. *Ὅ.π.*, 3/1985, σελ. 22-23.

τοῦ διαβιβάσει τὰ χρήματα ποὺ ἀπαιτοῦνται γιὰ τὴν ἀγορά, μόλις μάθει τὸ ἀκριβὲς ποσό. Εἶναι ἐκπληκτικό, ἀκριβῶς ἐπειδὴ πρόκειται γιὰ τὸν Νικόδημο, τὸν ἐκδότη τῆς *Φιλοκαλίας*, τὸν μεταφραστὴ τοῦ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, αὐτὸν ποὺ ξαναθύμισε στοὺς Ὀρθοδόξους τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ καὶ τὴ διδασκαλία του. Εἶναι ὁ ἴδιος ποὺ στὸ *Πηδάλιο* ὁρίζει ὅτι «*πρέπει νὰ καθήρωνται ἀπαραιτήτως οἱ Πνευματικοὶ ἐκεῖνοι, οἱ ὁποῖοι πορισμὸν ἡγούμενοι τὴν εὐσέβειαν, κατὰ τὸν Παῦλον, καὶ χριστοκάπηλοι ὄντες, ζητοῦσι χρεωστικῶς ἀργύρια ἀπὸ τοὺς ἐξομολογουμένους αὐτοῖς χριστιανούς*»[19]. Κι ὅμως ὁ ἴδιος πληρώνει γιὰ νὰ ἀγοράσει συγχωροχάρτι «μετέχοντας σὲ μιὰ πρακτικὴ ποὺ, ἐπειδὴ ἦταν τόσο γενικευμένη καὶ τόσο ἐνσωματωμένη στὶς καθημερινὲς συμπεριφορὲς τῆς ὀρθοδοξίας, δὲν ἄφηνε πολλὰ περιθώρια οὔτε στοὺς πιὸ ἔμπειρους χειριστὲς αὐτῶν τῶν θεμάτων, νὰ συνειδητοποιοῦν τὶς ἀναντιστοιχίες ἤ, ἔστω, νὰ θεωροῦν ὅτι μποροῦσε νὰ εἶναι δυνατὴ ἡ ὑπέρβασή τους»[20].

Δίχως αὐτὴ τὴν ἐπιστολὴ εἶναι δύσκολο νὰ ἑρμηνεύσουμε καὶ τὴ διάσπαρτη στὰ ἔργα τοῦ Νικοδήμου ἐμμονὴ στὴν ἀνσέλμια καὶ θωμιστικὴ διδασκαλία «περὶ ἱκανοποιήσεως τῆς θείας Δικαιοσύνης διὰ τοῦ σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ»[21], ὅπως καὶ τὴν ἀπομίμηση ποὺ ἐπιχείρησε τοῦ παπικοῦ *Corpus Juris Canonici* ἐκδίδοντας τὸ *Πηδάλιον* ἤ, ἀκόμα, τὸ δικανικό, τελείως δυτικὸ πνεῦμα ποὺ κυριαρχεῖ στὸ *Ἐξομολογητάριόν* του. Τὸ αἴτημά του γιὰ τὴν ἀγορὰ συγχωροχαρτιοῦ ἐκφράζει στὴν πράξη τὴν ἀναλυτικὰ διατυπωμένη στὰ ἔργα του δικανικὴ-νομικὴ ἀντίληψη τῆς θεολογίας καὶ τῆς σωτηρίας ποὺ εἶχε υἱοθετήσει.

19. Αγαπιου Ἱερομονάχου - Νικοδημου μοναχοῦ, *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός, τῆς Μιᾶς, Ἁγίας, Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησίας*, Λειψία 1800, σελ. 163, σημ. 2.

20. Φίλιππος Ηλιου, *ὅ.π.*, σελ. 23.

21. Βλ. Βασιλείου Ι. Καλλιακμανη, *Ἡ διδασκαλία περὶ ἱκανοποιήσεως τῆς θείας δικαιοσύνης στὴ νεοελληνικὴ θεολογία*, περιοδικὸ «Γρηγόριος Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη, τεῦχος 723/1988, σελ. 529-537.

11. ΟΙ «ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΙ» Ἢ «ΠΡΟΟΔΕΥΤΙΚΟΙ»

Ὁ 18ος αἰώνας βρίσκει τὸν Ἑλληνισμὸ στὴ φάση τῆς ἔσχατης πιὰ ἀδυναμίας τῶν πνευματικῶν του ἀντιστάσεων. Τρεῖς αἰῶνες δουλείας καὶ ἐξουθένωσης ἴσως νὰ μὴν ἔχουν ταπεινώσει τὸ φρόνημα, ἀλλὰ ἔχουν ἀμβλύνει ἢ ὑπονομεύσει τὰ συνειδητὰ καὶ οὐσιαστικὰ ἐρείσματα ἑλληνικότητας αὐτοῦ τοῦ φρονήματος. Ὅση καὶ ὅποια παιδεία προσφέρεται στὶς διάσπαρτες μέσα στὸν ἑλληνικὸ χῶρο σχολές, ἀντλεῖται πρωτογενῶς ἀπὸ τὴ Δύση. Ἡ ὀργιαστικὴ προπαγάνδα τῶν μισσιοναρίων ἀλλοιώνει καὶ νοθεύει, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα, συνειδητὰ ἢ ἀνεπίγνωστα, τὴν ἐκκλησιαστικὴ συνείδηση. Οἱ «πνευματικοὶ ταγοὶ» τοῦ Γένους, λογάδες καὶ ἀνώτερος κλῆρος, οἰκοδομοῦν τὴν ἑλληνικότητά τους καὶ τὴν ὀρθοδοξία τους μὲ τὸ μορφωτικὸ ἢ καὶ ἰδεολογικὸ ὑλικὸ ποὺ εἰσάγεται ἀπὸ τὴ Δύση.

Θὰ μποροῦσε νὰ ἰσχυριστεῖ κανείς, ὅτι ὡς τὸν 18ο αἰώνα οἱ Ἕλληνες, ὅσο κι ἂν φανερὰ μειονεκτοῦν ἀπέναντι στὴν Εὐρώπη, δὲν μεταστρέφουν αὐτὴ τὴ μειονεξία σὲ ἀντιπαλότητα πρὸς τὴ δική τους πνευματικὴ παράδοση. Τόσο ὁ σχολαστικισμὸς ὅσο καὶ ὁ νεο-αριστοτελισμὸς συντηροῦν στοὺς Ἕλληνες λογίους τὴν ψευδαίσθηση ὅτι τὰ φῶτα τῆς ἑλληνικῆς κληρονομιᾶς ἀξιοποιοῦν οἱ Εὐρωπαῖοι. Ἑπομένως ἡ μαθητεία στὴ δυτικὴ παιδεία σημαίνει πιστότητα στὴν ἑλληνικὴ παράδοση.

Μόνο στὶς ἀρχὲς πιὰ τοῦ 18ου αἰώνα *«ὅτε ὤφθησαν ἡμῖν Γασσένδοι τε καὶ Καρτέσιοι καὶ Γαλλιλαῖοι, Νεύτωνές τε καὶ Λεϊβνίτιοι καὶ Οὐόλφιοι»* —ὅταν συνειδητοποιοῦν οἱ Ἕλληνες τὴν καινούργια ἐπιστημονικὴ καὶ κοινωνικὴ κοσμοαντίληψη ποὺ γεννιέται στὴ Δύση— μόνο τότε ἀρχίζουν νὰ αἰσθάνονται ἕνα χάσμα ἀπόστασης ἀνάμεσα στὴ δική τους «κλασικὴ» κληρονομιὰ καὶ στὴν καινούργια εὐρωπαϊκὴ πραγματικότητα. Καὶ τὸ χάσμα γίνεται συνείδηση ἀντίθεσης στὰ τέλη τοῦ 18ου αἰώνα, μὲ τὴν ἑδραίωση

τοῦ Διαφωτισμοῦ, τὴ ριζικὴ δηλαδὴ ἀμφισβήτηση κάθε παραδοσιακῆς ἀντίληψης στὴν ἐπιστήμη, στὴν πολιτική, στὴν κοινωνικὴ ηθική.

Ἔτσι, μὲ τὴν ἐπίγνωση τοῦ χάσματος καὶ τελικὰ τῆς ἀντίθεσης, ὁριστικοποιεῖται στὸν 18ο αἰώνα τὸ τραυματικὸ αἴσθημα τῆς μειονεξίας τῶν Νεοελλήνων ἀπέναντι στοὺς Εὐρωπαίους. Κεντρικὸ μοτίβο τῆς σκέψης καὶ τῆς πρακτικῆς γίνεται ἡ ἀναφορὰ στὰ «φῶτα» τῆς Δύσης, στὰ *«πεφωτισμένα, πεπολιτισμένα καὶ λελαμπρυσμένα γένη τῆς Ἑσπερίας»*. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ὑπόδουλη Ἑλλάδα *«τῆς ἀμαθίας, τῶν προλήψεων, τῆς ὀλεθριωτάτης δεισιδαιμονίας, τῆς τραχύτητος τῶν ἠθῶν»*, ἡ Δύση εἶναι γιὰ τοὺς Ἕλληνες *«τὸ εὐδαιμονέστερον, τὸ περικαλλέστερον, τὸ πλέον σεσοφισμένον κλῖμα ἀπὸ πάσης ἁπλῶς τῆς καθ' ἡμᾶς Οἰκουμένης»*. Αὐτὴ ἡ πόλωση θὰ σφραγίσει ἀποφασιστικὰ τὸν πνευματικὸ βίο τῆς νεώτερης Ἑλλάδας, ὥς σήμερα.

Στὸ μεταίχμιο τῆς μετάβασης ἀπὸ τὶς παραδοσιακὲς στὶς «νεωτερικὲς» ἀντιλήψεις βρίσκεται ὁ **Βικέντιος Δαμοδὸς** (1700-1752). Προσωπικότητα πολυτάλαντη, φιλόσοφος, θεολόγος καὶ νομικός, ἐγκαταλείπει συνειδητὰ τὴν ἀμιγὴ κορυδαλλικὴ παράδοση, γιὰ νὰ εἰσηγηθεῖ τὸν συγκερασμό της μὲ τὶς καινούργιες εὐρωπαϊκὲς ἰδέες καὶ μεθόδους. Γεννημένος στὰ Χαβριάτα τῆς Κεφαλληνίας, σπούδασε στὴ Φλαγγίνειο σχολὴ τῆς ἑλληνικῆς κοινότητας στὴ Βενετία. Πῆρε τὸν τίτλο τοῦ διδάκτορα τῆς νομικῆς στὸ πανεπιστήμιο τῆς Πάδοβας. Ἐπέστρεψε στὴν πατρίδα του, ὅπου ἐργάσθηκε ἀρχικὰ ὡς νομικός. Λίγο ἀργότερα ἵδρυσε στὴ γενέτειρά του δική του σχολή, ἡ ὁποία, χάρη στὴν προσωπικὴ ἀκτινοβολία τοῦ Δαμοδοῦ, ἀπέκτησε φήμη καὶ κῦρος σὲ ὁλόκληρο τὸν ἑλληνικὸ χῶρο. Δίδασκε ἕναν πλήρη κύκλο φιλοσοφικῶν μαθημάτων, θεολογία, ρητορικὴ καὶ ἠθική, στὴ δημώδη ὁμιλούμενη γλῶσσα, ποὺ τὴ χρησιμοποιοῦσε καὶ στὰ γραφτά του.

Ἡ προσπάθεια συγκερασμοῦ παραδοσιακῆς καὶ νεωτερικῆς

φιλοσοφίας εἶναι φανερὴ ἀκόμα καὶ στοὺς τίτλους τῶν ἔργων του: *Ἀμφότερα Λογικὴ Ἐλάσσων καὶ Μείζων περιπατητικὴ καὶ νεωτερική*. Ἐπίσης, *Σύντομος ἰδέα τῆς λογικῆς κατὰ τὴν μέθοδον τῶν νεωτέρων*. Τὸ ἴδιο φανερὴ εἶναι καὶ ἡ στροφὴ τοῦ Δαμοδοῦ στὴν ἠθικὴ καὶ τὴ φυσική, ποὺ εἶναι τὰ κυρίαρχα στὴν ἐποχή του ἐνδιαφέροντα τῆς Εὐρώπης: Γράφει *Φυσιολογίαν νεωτερικὴν εἰς τὴν κοινὴν διάλεκτον, ἐν ᾗ περὶ τῶν φυσικῶν σωμάτων ἐστὶν ὁ λόγος*, ὅπως καὶ *Σύνοψιν ἠθικῆς φιλοσοφίας*.

Ἡ μᾶλλον σημαντικότερη καινοτομία τοῦ Δαμοδοῦ εἶναι ὅτι συγγράφει, γιὰ πρώτη φορὰ στὸν ὀρθόδοξο χῶρο, θεολογικὴ *Δογματική*[1]. Βέβαια, ἔχουν προηγηθεῖ οἱ Ὁμολογίες, καὶ ἰδιαίτερα αὐτὴ τοῦ Μητροφάνους Κριτοπούλου, ποὺ εἶναι ἐπίσης μιὰ συστηματικὴ ἔκθεση τῶν ὀρθόδοξων «δογμάτων», κατὰ τὸ πρότυπο τῶν δυτικῶν ὁμολογιακῶν ἐγχειριδίων δογματικῆς. Ὅμως τὸ ἔργο τοῦ Δαμοδοῦ δὲν ἔχει τὸν εὐκαιριακὸ χαρακτήρα τῶν Ὁμολογιῶν. Εἶναι πολὺ ἐκτενέστερο, ἀκολουθεῖ τὶς ἀκαδημαϊκὲς προδιαγραφὲς συστηματικῆς ἀνάλυσης καὶ αὐστηρῆς ἄρθρωσης σὲ μέρη καὶ κεφάλαια («πραγματεῖες»). Θὰ μποροῦσε νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι χρησιμεύει ὡς ὑπόδειγμα γιὰ ὅλες τὶς μεταγενέστερες συγγραφὲς ὀρθόδοξων ἐγχειριδίων δογματικῆς — ὅπως τὸ *Θεολογικὸν* τοῦ Εὐγενίου Βουλγάρεως, ἡ *Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων* τοῦ Ἀθανασίου Παρίου (1806), ἡ *Ἐπιτομὴ τῆς δογματικῆς καὶ ἠθικῆς Θεολογίας* τοῦ Ἀ. Μοσχόπουλου (1851), καὶ τὰ νεώτερα συγγράμματα δογματικῆς, τοῦ

1. Ὁ πλήρης τίτλος τοῦ ἔργου: *Θεία καὶ ἱερὰ διδασκαλία ἤτοι Θεολογία εἰς ἁπλῆν διάλεκτον· ἐν ᾗ εὐκόλως ὁμοῦ καὶ μεθοδικῶς ἐξηγοῦνται τὰ ἱερὰ δόγματα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ὅθεν ἐν αὐτῇ περιέχεται ἡ ὀρθὴ καὶ ἀληθὴς διδασκαλία περὶ τῶν μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας καὶ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων καθ᾽ ὃ δεῖ διευθύνειν αὐτάς, τῇ ὁδηγίᾳ τοῦ θείου νόμου συντεθεῖσα παρὰ Βικεντίου τοῦ Δαμωδοῦ εὐπατρίδος Κεφαλληνίας*. Βλ. Βασιλικῆς Μπομπου-Σταματη, *Ὁ Βικέντιος Δαμοδός, Βιογραφία - Ἐργογραφία*, Ἀθήνα 1982 (διδακτ. διατριβὴ πολυγραφημένη), σελ. 278.

Ζήκου Ρώση (1903), τοῦ Χρήστου Ἀνδρούτσου (1907), τοῦ Παναγιώτη Τρεμπέλα (1959-1963).

Τόσο ἡ Δογματικὴ τοῦ Δαμοδοῦ ὅσο καὶ τὰ μεταγενέστερα ἀνάλογα ἐγχειρήματα συνιστοῦν καινοτομία μέσα στὴν ἐκκλησιαστικὴ Παράδοση, ἐπειδὴ αὐτονομοῦν τὸ δόγμα, τὸ ἐκθέτουν ὡς σύνολο θεωρητικῶν δεδομένων — ἄσχετα μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία. Δὲν πρόκειται δηλαδὴ γιὰ ἔκθεση τῶν «ὅρων»-ὁρίων τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, ὅπως στὴν περίπτωση τῶν ἀποφάσεων τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, ἀλλὰ γιὰ ἔκθεση ἰδεολογικῶν «ἀρχῶν» καὶ «ἀξιωμάτων» — ὑποχρεωτικῶν πεποιθήσεων, ποὺ ὁ χριστιανὸς ὀφείλει νὰ τὶς οἰκειωθεῖ, εἴτε τὶς κατανοεῖ, εἴτε ὄχι. «*Ἐπειδὴ τὰ δόγματα τῆς πίστεως*, γράφει ὁ Δαμοδός, *ὑπερβαίνουσι πάντα λόγον τοῦ ἀνθρωπίνου νοός, διὸ καὶ γεννῶσι πολλάκις καὶ δυσχερεστάτας ἀπορίας. Ὅθεν οὐ δεῖ ταῦτα ἐξετάζειν ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς, ἀλλὰ δεῖ πιστεύειν αὐτοῖς, ὡς ἀποκεκαλυμμένοις παρὰ τοῦ Θεοῦ τῇ ἐκκλησίᾳ διὰ τῆς Γραφῆς καὶ τῆς ἀληθοῦς ἀποστολικῆς παραδόσεως*»[2].

Εἶναι ἡ γνωστὴ ἐκδοχὴ τῆς θεολογίας ὡς ἰδεολογίας, ποὺ ἐπικράτησε καθολικὰ στὴ Δύση. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἐκδοχή, ἡ Γραφὴ καὶ ἡ Παράδοση δὲν καταγράφουν (δὲν ὁρίζουν-ὁριοθετοῦν) τὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας — ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ δὲν βιώνεται ἱστορικά. Ἡ ἀποκάλυψη εἶναι μιὰ «ὑπερφυσική» προσθήκη γνώσεων ἀπρόσιτων στὸν λόγο, δηλαδὴ ἀπρόσιτων στὴν ἀμεσότητα τῆς σχέσης. Ὁ λόγος ἀπολυτοποιεῖται καὶ αὐτονομεῖται ὡς «σημαῖνον», ἐνῶ τὰ «σημαινόμενα» τοῦ λόγου παραμένουν ἀπρόσιτα στὸν ἄνθρωπο, ἐγκαταλείπονται στὴ σφαίρα τῆς συναισθηματικῆς ἁπλῶς κατάφασης. Πίστη δὲν εἶναι ἡ σχέση ἐμπιστοσύνης πού δίνει ὑπόσταση στὰ ἐλπιζόμενα, ἀλλὰ εἶναι ἡ ἀτομικὴ (νοητικὴ καὶ συναισθηματικὴ) ἀποδοχὴ ἀφηρημένων

2. Χειρ. Βατ. 99, 436b — στὸ βιβλίο τοῦ Γ. Δ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, *Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση*, σελ. 76.

«σημαινόντων». Ὁ χριστιανισμὸς γίνεται θρησκευτικὴ ἰδεολογία, καὶ ἡ ἀλήθεια γιὰ τὴ ζωὴ ποὺ νικάει τὸν θάνατο, ἀκατανόητο δόγμα.

Κι ὅμως ὁ Βικέντιος Δαμοδὸς δὲν εἶναι ἀνυποψίαστος γιὰ τὴ δυτικὴ ἀλλοίωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας. Ἀντίθετα, μὲ τὴ Δογματική του ζητάει ὄχι μόνο νὰ διαφοροποιηθεῖ ἀπὸ τοὺς Δυτικούς, ἀλλὰ καὶ νὰ καταγγείλει τὶς αὐθαιρεσίες τους. Μιλάει γιὰ τοὺς *«ψευδολόγους σχολαστικούς»*, τὴν *«ψευδὴ τῶν σχολαστικῶν διδασκαλία»*, τὰ *«ψευδέστατα καὶ πλήρη ἀσεβείας δόγματα τῶν Λουθηροκαλβινιστῶν»*. Ὁ ἴδιος θέλει νὰ πειθαρχεῖ *«τῇ διδασκαλίᾳ τῶν θεοφόρων πατέρων, ὁδηγούμενος παρ᾽ αὐτῶν»*. Εἶναι μᾶλλον ὁ μόνος θεολογικὸς συγγραφέας στὴν ἱστορία τῆς νεώτερης Ἑλλάδας ποὺ καταλογίζει ἀπερίφραστα αἱρέσεις στὸν Αὐγουστίνο — μὲ τὸ ἐλαφρυντικὸ τοῦ αὐτοσχεδιασμοῦ, δίχως νὰ τοῦ ἀποδίδει ἐσκεμμένη πρόθεση. Τὸ σημαντικότερο: ἐμμένει στὴ διάκριση Οὐσίας καὶ Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν θεωρεῖ τὸ κατεξοχὴν στοιχεῖο ποὺ διαφοροποιεῖ τὴ Δύση ἀπὸ τὴν Ἀνατολή.

Ὡστόσο, αὐτὸς ὁ συγγραφέας μὲ τὶς ξεκάθαρες ὀρθόδοξες προθέσεις, δὲν παύει νὰ εἶναι παγιδευμένος στὶς δυτικὲς προϋποθέσεις τῆς θεολογίας, ποὺ ἔχουν διαποτίσει ὁλοκληρωτικὰ τὴ νοο-τροπία τῆς ἐποχῆς του. Ἡ ἴδια ἡ Δογματική του ἔχει γιὰ πρότυπο τὸ ἔργο *Dogmatica Theologica* τοῦ γάλλου Ἰησουΐτη Denis Petau (1583-1652)[3] — τοῦ Πεταβίου, ὅπως τὸν ἀποκαλεῖ ὁ Δαμοδός. Σὲ ἐπιμέρους θέσεις τοῦ Petau εἶναι αὐστηρὰ κριτικὸς ὁ Δαμοδός, αὐτὸ ὅμως δὲν τὸν ἐμποδίζει νὰ ἀντλεῖ ἀπὸ τὸν Ἰησουΐτη τὴν ἄρθρωση τῆς θεματικῆς καὶ τὴ μέθοδο ἀνάλυσης. Ἀκόμα καὶ ἡ ὀνομασία τοῦ ἔργου του, *Δογματικὴ θεολογία*, ποὺ πρώτη φορὰ εἰσάγεται καὶ καθιερώνεται στὴν ὀρθόδοξη θεολογικὴ γραμματεία, εἶναι δάνειο ἀπὸ τὸν Petau[4].

3. Βλ. Βασ. Μπομπου-Σταματη, *ὅ.π.*, σελ. 290-291. — Γ. Δ. Μεταλληνου, *ὅ.π.*, σελ. 60.

4. Βασ. Μπομπου-Σταματη, ὅ.π., σελ. 291.

Τὸ ἴδιο ἢ καὶ περισσότερο κριτικὸς εἶναι ὁ Δαμοδὸς ἀπέναντι στὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη. Ἀλλὰ καὶ πάλι ἡ ἀντίθεσή του εἶναι ἐγκλωβισμένη στὶς προδιαγραφὲς ποὺ ἐπιβάλλει ὁ προβληματισμός, ἡ μέθοδος καὶ ἡ νοησιαρχία τοῦ Ἀκινάτη. Θέλει νὰ εἶναι τόσο «ἐπιστημονικὸς» ὅσο καὶ ὁ ἀντίπαλός του, γι' αὐτὸ καὶ καταλήγει τὸ ἴδιο σχολαστικὸς-νοησιαρχικὸς μὲ τὸν ἀντίπαλό του. Στὴν ἴδια παγίδα θὰ πέσει —στὸν 19ο καὶ 20ο αἰώνα— ἡ ἀκαδημαϊκὴ θεολογία τοῦ ἐλεύθερου ἑλλαδικοῦ κρατιδίου.

Ἡ κυρίαρχη μορφὴ ἀνάμεσα στοὺς λόγιους Ἕλληνες τοῦ 18ου αἰώνα εἶναι σίγουρα ὁ **Εὐγένιος Βούλγαρης** (1716-1806). Ὁ κλεινὸς Εὐγένιος, ὅπως μὲ σεβασμὸ τὸν ἀποκαλοῦσαν ὅλοι, «ἡ δόξα τοῦ Γένους», «ὃν ὁ πολυμαθέστατος Μακραῖος ὠνόμασε τρισμέγιστον, ὁ τοσοῦτον εὐγλώττως ὑπερμαχήσας τῆς εἰσαγωγῆς τῶν θεωριῶν Λοκκίου, Λεϊβνιτίου καὶ Βολφίου παρ' ἡμῖν, ὁ ζητούμενος μετὰ πόθου παρὰ τοσούτων ὁμογενῶν κοινοτήτων 'να διδάξῃ μυσταγωγῶν εἰς τῆς ἀληθοῦς σοφίας τὰ ἄδυτα τὴν διψῶσαν νεότητα»[5].

Γεννήθηκε στὴν Κέρκυρα καὶ σπούδασε στὴν Πάδοβα θεολογία, φιλοσοφία καὶ μαθηματικά. Ἀμέσως μετὰ ἀρχίζει τὸ διδακτικό του ἔργο στὴ Μαρουτσαία Σχολὴ τῶν Ἰωαννίνων, στὴ Σχολὴ τῆς Κοζάνης, στὴν Ἀθωνιάδα Σχολὴ τοῦ Ἁγίου Ὄρους καὶ στὴν Πατριαρχικὴ Ἀκαδημία τῆς Κωνσταντινούπολης. Αὐτὲς οἱ συχνὲς μετακινήσεις στὰ εἴκοσι χρόνια τῆς διδακτικῆς του δραστηριότητας ὀφείλονται καὶ σὲ τιμητικὲς προσκλήσεις, ἀλλὰ καὶ στὶς ἀντιδράσεις ποὺ προκαλεῖ ἡ διδασκαλία του, βασισμένη στὶς νεωτερικὲς ἰδέες τοῦ Καρτέσιου, τοῦ Λόκ, τοῦ Λάϊμπνιτς, τοῦ Βόλφ, τοῦ Βολταίρου, ὅπως καὶ ἡ ἐμμονή του στὰ μαθηματικὰ καὶ στὴ γεωμετρία. Ὕστερα ἀπὸ σύγκρουση μὲ τοὺς πατριαρχικοὺς στὴν Κωνσταντινούπολη, φεύγει στὶς παρίστριες ἡγεμονίες καὶ καταλή-

5. Μανουὴλ Γεδεων, *Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ Γένους*, σελ. 98-99.

γει στὴ Χάλλη καὶ στὴ Λειψία, ὅπου ἐπιδίδεται σὲ εἰδικότερες σπουδὲς καὶ τυπώνει τὰ βιβλία του. Τὸ 1772 καλεῖται ἀπὸ τὴν Αἰκατερίνη τὴ Μεγάλη τῆς Ρωσίας στὴν Πετρούπολη, ὅπου διορίζεται βιβλιοθηκάριος καὶ γίνεται σύμβουλος τῆς Αὐτοκράτειρας. Ἐκεῖ χειροτονεῖται ἀρχιεπίσκοπος Σλαβωνίου καὶ Χερσῶνος. Ποιμαίνει τὴν ἐπισκοπή του ὡς τὸ 1779, ὁπότε καὶ παραιτεῖται γιὰ χάρη τοῦ συμπατριώτη καὶ φίλου του Νικηφόρου Θεοτόκη. Παραμένει στὴν Πετρούπολη ὡς μέλος τῆς Αὐτοκρατορικῆς Ἀκαδημίας καὶ ὁ θάνατος τὸν βρίσκει στὴ μονὴ τοῦ Ἀλεξάνδρου Νιέφσκυ.

Τὸ συγγραφικό του ἔργο, μεταφραστικὸ καὶ πρωτότυπο, εἶναι πελώριο. Μετέφρασε ἔργα τοῦ Locke, τοῦ Voltaire, τοῦ Genovesi, τοῦ Du Hamel, τοῦ Pourchot, τοῦ Gravesande, τοῦ Wolff. Χαρακτηριστικοὶ τίτλοι δικῶν του ἔργων: *Λογική*, *Στοιχεῖα μεταφυσικῆς*, *Διατριβὴ περὶ εὐθανασίας*, *Σύνταγμα θεολογικόν*, *Ἀρέσκοντα τοῖς φιλοσόφοις*, *Περὶ συστήματος τοῦ παντός*, *Περὶ παλιρροιῶν*, *Σχεδίασμα περὶ ἀνεξιθρησκείας*, *Ἀδολεσχία φιλόθεος*, *Ὀρθόδοξος ὁμολογία*, κλπ. Ἀπὸ τὰ βιβλία αὐτά, γραμμένα κατὰ κανόνα σὲ ἀρχαΐζουσα διάλεκτο, ἦταν κυρίως ἡ ὀγκώδης *Λογικὴ* (600 πυκνοτυπωμένες σελίδες) ποὺ χάρισε πελώρια φήμη καὶ κύρος στὸν Εὐγένιο Βούλγαρη. «Καθιερώθηκε στὸ Γένος γιὰ πολλὰ χρόνια ὡς τὸ κατεξοχὴν ἐγχειρίδιο μελέτης τῶν προβλημάτων τῆς φιλοσοφίας»[6].

Ὁ Βούλγαρης εἶναι ἕνας πεφωτισμένος εὐρωπαῖος διανοούμενος ἐκπληκτικῆς εὐφυΐας καὶ λαμπρῆς ἑλληνομάθειας, ποὺ τυχαίνει νὰ ἔχει καὶ ἑλληνικὴ καταγωγή. Τίποτε στὸ ἔργο του δὲν προδίδει συνείδηση τῆς ἑλληνικῆς πολιτισμικῆς ἰδιαιτερότητας ὡς πρὸς τὴν εὐρωπαϊκὴ Δύση, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς «δογματικὲς» διαφορὲς στὸ ἐπίπεδο τῆς θεολογίας. Σίγουρα, παραμένει σὲ γενικὲς γραμμὲς πιστὸς στὸ ὀρθόδοξο «δόγμα», ἀλλὰ δὲν παύει νὰ ἐκδέχεται

6. Ν. ΨΗΜΜΕΝΟΥ, *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία* Β', σελ. 32.

καὶ νὰ ἀναλύει αὐτὸ τὸ «δόγμα» μὲ ἀπόλυτη πιστότητα στὶς νοησιαρχικὲς-ἰδεολογικὲς προδιαγραφὲς τοῦ θεολογικοῦ ἀκαδημαϊσμοῦ τῆς Δύσης.

Εἶναι ὁ πρῶτος καὶ κορυφαῖος ἐκπρόσωπος τῶν ἰδεῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ στὴν Ἑλλάδα, ἂν καὶ ἐπιμένει ὥς τὸ τέλος τῆς ζωῆς του νὰ εἶναι «ἐκλεκτικὸς» — νὰ ἀξιοποιεῖ καὶ νὰ συγκεράζει τὸν ἀμφισβητούμενο πιὰ στὴν Εὐρώπη ἀριστοτελισμὸ μὲ τὶς νεωτερικὲς ἀντιλήψεις στὸν χῶρο τῆς ἐπιστήμης, τῆς φιλοσοφίας, τῆς κοινωνικῆς θεωρίας. Οἱ μεγάλοι δυτικοὶ συγγραφεῖς τοῦ αἰώνα μνημονεύονται μέσα στὶς σελίδες του παράλληλα μὲ τοὺς ἀρχαίους. «Ὀρθολογιστής, ἀλλὰ καὶ θαυμαστὴς τῆς ἐμπειρικῆς μεθόδου στὴν ἔρευνα τοῦ φυσικοῦ κόσμου, ἐμπιστεύεται στὴν ἀποδεικτικὴ δύναμη τοῦ πειράματος καὶ τοῦ μαθηματικοῦ λογισμοῦ, ἀλλὰ δὲν ἀμφισβητεῖ καὶ τὶς a priori ἰδέες ποὺ δὲν τὶς γεννᾶ μόνο ἡ ψυχή, ἀλλὰ καὶ τὶς προσφέρει ἕτοιμες στὸ πνεῦμα ἡ θεία Ἀποκάλυψη»[7].

Μεταφράζει τὸν Βολταῖρο, θαυμάζει τὶς ἰδέες του —*«ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν εὐκλείᾳ τῇ ἐκ τῶν λόγων περιὼν Οὐολταῖριος»*— τὴ στιγμὴ ποὺ στὴ Δύση τὸ ὄνομα τοῦ Βολταίρου ἔχει γίνει σύμβολο προκλητικῆς ἄρνησης καὶ χλευασμοῦ τῆς μεταφυσικῆς. Καὶ αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀγάπη τοῦ Βούλγαρη γιὰ τὸν Βολταῖρο εἶναι μᾶλλον ἡ αἰτία τῆς πρόσκλησής του στὴ Ρωσία ἀπὸ τὴν Αἰκατερίνη, γνωστὴ θαυμάστρια καὶ φίλη προσωπικὴ τοῦ γάλλου Διαφωτιστῆ.

Βέβαια, στὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του ἀρνεῖται τὴν ἐλευθεροφροσύνη τοῦ Βολταίρου, γίνεται συντηρητικὸς — ἀλλὰ μὲ τὰ μέτρα καὶ πάλι τῆς συντηρητικῆς ἀντίδρασης ποὺ ἐμφανίζεται στὴν Εὐρώπη καί, ὁπωσδήποτε, μὲ τὰ μέτρα τῆς ἡλικίας του: «Νέος ἐρίζει μὲ τοὺς συντηρητικούς, γέρος μὲ τοὺς προοδευτικούς»[8]. Οἱ νεώτεροί του, Ἰώσηπος Μοισιόδαξ καὶ Ἀθανάσιος

7. Ε. Παπανούτσου, *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία*, σελ. 29.

8. Κ. Θ. Δημαρα, *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, σελ. 135. — Τὸ 1790 αὐτὸς ὁ θαυμαστὴς καὶ μεταφραστὴς τοῦ Βολταίρου δημοσιεύει ἐπιστολή, στὴν ὁποία τὸν κατατάσσει στὰ «μεγάλα καὶ ἐξακουστὰ ἐπὶ δυσσεβείᾳ ὀνόματα».

Ψαλλίδας, ἐκφραστὲς τοῦ πιὸ ἄκριτου θαυμασμοῦ γιὰ τὸν εὐρωπαϊκὸ Διαφωτισμὸ καὶ τὶς νεωτερικὲς ἰδέες, θὰ κρίνουν μὲ πολλὴ αὐστηρότητα τὸν Βούλγαρη, παρὰ τὴν ἀναγνώριση τῆς ἰδιοφυΐας του, γιὰ τὶς παραχωρήσεις του στὸν συντηρητισμό. Ἀντίθετα, ὁ θεολογικὸς ἀκαδημαϊσμὸς στοὺς ἑπόμενους αἰῶνες θὰ ἐκμεταλλευθεῖ τὶς συντηρητικὲς παραχωρήσεις τοῦ «κλεινοῦ Εὐγενίου» γιὰ νὰ τὸν προβάλει ὡς ὑπόδειγμα πιστότητας στὴν ὀρθόδοξη Παράδοση.

Στὴν πραγματικότητα, αὐτὸς ὁ κοσμοπολίτης Κερκυραῖος μὲ τὶς εὐρωπαϊκὲς προτιμήσεις καὶ εὐαισθησίες, περιζήτητος στοὺς κοσμικοὺς κύκλους καὶ στὶς βασιλικὲς αὐλὲς τῆς ἐποχῆς, ἐμφανίζεται μᾶλλον ἀποκομμένος ἀπὸ τὸ ἐκκλησιαστικὸ βίωμα τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ τόπου του. Εἰρωνεύεται τὴν ἐγκατάστασή του στὸ κτίριο τοῦ ὀρθόδοξου παρεκκλησίου τῆς Λειψίας — «κινδυνεύω νὰ γίνω καὶ φιλακόλουθος»!, γράφει. «Τὸν φανταζόμαστε πιὸ πολὺ σὰν τοὺς ἐλευθεριάζοντες καθολικοὺς ἀββάδες τῆς ἐποχῆς, παρὰ σὰν ἁγιορείτη καλόγερο», παρατηρεῖ ὁ Δημαρᾶς[9]. Σίγουρα, ὅμως, πονάει καὶ ἐργάζεται γιὰ τὸ ὑπόδουλο Γένος τῶν Ἑλλήνων, κυρίως τὰ χρόνια τῆς παραμονῆς του στὴν Πετρούπολη, ὅπου μὲ ὑπομνήματα καὶ παραστάσεις πιέζει τὴν Αὐτοκράτειρα ἀπαιτώντας βοήθεια γιὰ τοὺς χειμαζόμενους συμπατριῶτες του[10].

Σύγχρονος καὶ φίλος τοῦ Εὐγένιου Βούλγαρη εἶναι ὁ ἐπίσης διάσημος στοὺς χρόνους ἐκείνους **Νικηφόρος Θεοτόκης** (1731-1800). Κληρικός, ἐκκλησιαστικὸς συγγραφέας, φιλόσοφος, ἀλλὰ καὶ διδάσκαλος τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν, εἶναι ἀπὸ τοὺς κύριους

9. *Ὅ.π.*, σελ. 132.

10. Παραμένει ἀνοιχτὸ τὸ ἐρώτημα κάποιων πιθανῶν ἐρεισμάτων, ποὺ ἐδῶ τὰ ἀγνοοῦμε καὶ ποὺ ἐπιτρέπουν στὸν Γ. Δ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟ νὰ χαρακτηρίζει τὸν Εὐγένιο Βούλγαρη «ἀκραιφνὴ παραδοσιακὸ ὀρθόδοξο», «στὴν πατερικὴ γραμμὴ τῆς παραδόσεως», ὅμοιον μὲ τοὺς Κολλυβάδες καὶ τὸν Κοσμᾶ Αἰτωλό: *Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση*, σελ. 65 καὶ 35.

συντελεστὲς τῆς εἰσαγωγῆς τῶν καινούργιων τάσεων τῆς εὐρωπαϊκῆς ἐπιστήμης στὴν Ἑλλάδα.

Γεννήθηκε κι αὐτὸς στὴν Κέρκυρα καὶ σπούδασε στὰ πανεπιστήμια τῆς Βολωνίας καὶ τῆς Πάδοβας φιλοσοφία, ἰατρική, φυσικὴ καὶ μαθηματικά. Μετὰ ἀπὸ τὶς σπουδές του, δίδαξε στὴν Κέρκυρα καὶ γιὰ μικρὰ διαστήματα στὴν Πατριαρχικὴ Ἀκαδημία Κωνσταντινουπόλεως καὶ στὴν Αὐθεντικὴ Ἀκαδημία τοῦ Ἰασίου. Κατέφυγε κι αὐτὸς στὴ Ρωσία, ὅπου διαδέχθηκε τὸν Εὐγένιο Βούλγαρη στὴν ἀρχιεπισκοπὴ Ἀστραχάν. Πέθανε στὴ Μόσχα, ὅπου εἶχε τελικὰ ἀποσυρθεῖ.

Ὁ Θεοτόκης ἔγινε εὐρύτατα γνωστὸς μὲ τὸ βιβλίο του *Κυριακοδρόμιον* — ὁμιλίες ἑρμηνευτικὲς στὰ εὐαγγελικὰ καὶ ἀποστολικὰ ἀναγνώσματα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἔτους. Ὅμως μεγάλη διάδοση στὸν ἑλληνικὸ χῶρο εἶχε καὶ τὸ τρίτομο ἔργο του *Στοιχεῖα Μαθηματικά*, ὅπως καὶ ἡ *Γεωγραφία* του, τὰ *Στοιχεῖα Φυσικῆς ἐκ νεωτέρων συνερανισθέντα* καὶ ἕνα ὀγκῶδες ἀνώνυμο ἔργο του ἀναιρετικὸ τῶν ἰδεῶν τοῦ Βολταίρου, τὸ ὁποῖο ὅμως ἀποτέλεσε καὶ τὴν πιὸ συστηματικὴ παρουσίαση αὐτῶν τῶν ἰδεῶν στὸ ἑλληνόφωνο κοινό.

Ἀποφεύγει τὸ ἀρχαΐζον γλωσσικὸ ἰδίωμα τοῦ Βούλγαρη, χωρὶς νὰ υἱοθετεῖ τὴν καθομιλούμενη γλώσσα. Εἶναι ἴσως ὁ πρῶτος θεωρητικὸς —ὁπωσδήποτε πρὶν ἀπὸ τὸν Κοραῆ— μιᾶς «καθαρεύουσας» γλώσσας, ποὺ τὴν ὁρίζει: *«ἄλλην διάλεκτον, μήτε τὴν ὑπὸ τῶν προπατόρων ἐπ' ἀκριβές, μήτε τὴν ἐν τριόδοις ὑπὸ τῶν χυδαίων λαλουμένην, καθαρεύουσαν ὅσον οἷόν τε»*. «Ὁ λόγος του εἶναι ἁπλός, λογικός, μαθηματικὸς θὰ τὸν ἔλεγε κανείς· δεῖγμα καὶ τοῦτο ὅτι προοδεύει ὁ κριτικὸς νοῦς»[11].

Στὴν ἐποχή του ὁ Θεοτόκης θεωρεῖται ἐπικίνδυνα «νεωτερικός» καὶ «προοδευτικός». Κι αὐτό, γιατὶ ἐκπροσωπεῖ ἀπερίφραστα τὴν ἐγκατάλειψη τῆς δυτικῆς νοησιαρχίας, ποὺ εἶχε περιβλη-

11. Κ. Θ. Δημαρας, *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, σελ. 138.

θεῖ ἀριστοτελικὸ μανδύα καὶ θρησκευτικὸ κύρος. Ἀκολουθεῖ ὁ Θεοτόκης τὴ σύγχρονή του στὴν Εὐρώπη στροφὴ πρὸς τὸν ἐπιστημονικὸ ἐμπειρισμό, τὰ μαθηματικά, τὴ νευτώνεια μηχανιστικὴ κοσμοαντίληψη. Εἶναι «προοδευτικὸς» μὲ κριτήρια ἀπολύτως δυτικὰ — ἐπειδὴ ἀρνεῖται στὴν πράξη, χωρὶς νὰ μάχεται, τὴ συντηρητικὴ πιὰ γιὰ τὴν Εὐρώπη ἰδεολογικὴ σκλήρυνση τοῦ ρωμαιοκαθολικισμοῦ. Καὶ οἱ ἀντίπαλοί του, ποὺ τοῦ δημιουργοῦν χίλιες-δυὸ δυσκολίες στὶς σχολὲς ὅπου ἐπιχειρεῖ νὰ διδάξει, εἶναι «συντηρητικοί», πάλι κατὰ πιστὴ ἀπομίμηση τοῦ δυτικοῦ προτύπου. Στὸν ἑλληνισμὸ τοῦ 18ου αἰώνα δὲν ὑπάρχει ἡ παραμικρὴ ὑποψία γιὰ τὸ γεγονός, ὅτι οἱ καινούργιες ἐμπειρικὲς ἐπιστῆμες τῆς Εὐρώπης εἶναι πολὺ ἐγγύτερα στὸν ἐμπειρισμὸ τῆς ὀρθόδοξης ἐκδοχῆς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος, τὸν ριζικὰ ἀσυμβίβαστο μὲ τὴν αὐγουστίνεια καὶ θωμιστικὴ νοησιαρχία.

Βέβαια, οἱ μεταγενέστεροι ἐκπρόσωποι τοῦ Διαφωτισμοῦ στὴν Ἑλλάδα —ἀπὸ τὸν Ἰώσηπο Μοισιόδακα ὥς τοὺς συγχρόνους μας Κ. Θ. Δημαρᾶ καὶ Παπανοῦτσο— θὰ κατατάξουν τελικὰ καὶ τὸν Νικηφόρο Θεοτόκη στοὺς «συντηρητικούς». Κι αὐτό, γιατὶ δὲν ἀκολούθησε μὲ συνέπεια τὸ δυτικὸ πρότυπο: δὲν μετέτρεψε τὴν προτίμησή του γιὰ τὶς ἐμπειρικὲς ἐπιστῆμες σὲ μαχητικὴ ρήξη μὲ τὴ θρησκευτικὴ παράδοση, δὲν διεκδίκησε τὴν «κοσμικὴ» αὐτονομία τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς παιδείας, τὴν αὐτοτέλειά τους ὡς πρὸς κάθε θρησκευτικὴ ἀναφορά[12].

Τουλάχιστον στὸ *Κυριακοδρόμιόν* του ὁ Θεοτόκης παραμένει ἕνας ἐμπνευσμένος καὶ ἔνθερμος θρησκευτικὸς διδάσκαλος. Τὸ ἐνδιαφέρον του εἶναι στραμμένο κυρίως πρὸς τὴν ἠθική, ἀλλὰ ἡ εὐρύτατη γνώση καὶ χρήση τῶν Γραφῶν, ὅπως καὶ ἡ πιστότητά του στὴν ὀρθόδοξη διδασκαλία, προσδίδουν στὸν λόγο του ἕνα ξεχωριστὸ ἦθος. Βέβαια δὲν εἶναι τὸ ἐκκλησιαστικὸ ἦθος τῆς ἐμμονῆς στὴν εὐχαριστιακὴ φανέρωση καὶ πραγμάτωση τῆς σωτη-

12. Κ. Θ. Δημαρας, *ὅ.π.*, σελ. 137 καὶ 139. — Ε. Παπανουτσος, *ὅ.π.*, 32.

ρίας, στὸν δοξολογικὸ χαρακτήρα τῆς ἄσκησης, στὸν ἀποφατικὸ χαρακτήρα τῆς θεολογίας. Ὅμως ὅλα αὐτὰ τὰ ὀρθόδοξα στοιχεῖα δύσκολα ἀντικειμενοποιοῦνται σὲ κριτικὲς ἀποτιμήσεις, σὲ σταθμίσεις καὶ μέτρα «γνησιότητας». Γι' αὐτὸ καὶ εἶναι δύσκολο νὰ ξεχωρίσει κανεὶς στὰ κηρύγματα τοῦ Θεοτόκη τὸ ἐκκλησιαστικὸ ἦθος, ἀπὸ τὸ ἦθος τοῦ εὐσεβιστικοῦ ἐμπειρισμοῦ ποὺ ἐκπροσωποῦν ὁρισμένες τάσεις τοῦ Διαφωτισμοῦ στὴν ἐποχή του[13].

Ἂν ὁ Εὐγένιος Βούλγαρης εἶναι «πρωτόκλητος καὶ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων τοῦ ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ»[14], ριζοσπαστικότερος καὶ συνεπέστερος τοῦ κορυφαίου ἐμφανίζεται ὁ μαθητής του **Ἰώσηπος Μοισιόδαξ** (1725/30-1800). Γεννήθηκε στὴν Τσερναβόδα τῆς βορειοανατολικῆς Βουλγαρίας. Μαθητὴς τοῦ Βούλγαρη στὴν Ἀθωνιάδα Σχολή, χειροτονήθηκε ἱεροδιάκονος καὶ συνέχισε τὶς σπουδές του στὴν Πάδοβα, μὲ εἰδίκευση στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες καὶ στὴν παιδαγωγική. Τὸ 1765 ἀναλαμβάνει τὴ διεύθυνση τῆς Αὐθεντικῆς Σχολῆς στὸ Ἰάσιο, μετὰ τὴν ἀποχώρηση τοῦ Θεοτόκη. Ἐπιχειρεῖ μιὰ πλήρη ἀναδιάρθρωση τοῦ προγράμματος σπουδῶν μὲ στόχο τὴν κάθαρση ἀπὸ τὸ κλίμα τοῦ «ἀριστοτελισμοῦ» ποὺ κυριαρχοῦσε ἀκόμα στὴν ἐκπαίδευση. Ἀρχίζει τὴ διδασκαλία τῆς φιλοσοφίας ὄχι μὲ τὴ Λογική, ἀλλὰ μὲ τὰ Μαθηματικά. Ἀποκλείει ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς συγ-

13. «Ρεύματα ὅπως ὁ εὐσεβισμὸς ἐκπροσωποῦν ἕναν ριζοσπαστικὸ ἐμπειρισμό, δηλαδὴ τὴν ἀπόρριψη κάθε ἀφηρημένης γενικότητας καὶ τὴν ἀναφορὰ στὴ συγκεκριμένη ἀτομικότητα καὶ στὴν προσωπικὴ ἐμπειρία ... Ἔτσι διασταυρώνονται οἱ δρόμοι τῆς θρησκευτικὰ ἐμπνευσμένης ἀντινοησιαρχίας καὶ τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ ἐμπειρισμοῦ, ποὺ βγαίνει ἀπὸ τὸν Locke ... Ἡ εὐσεβιστικὴ ἀντινοησιαρχία ἀποσκοπεῖ στὴ χειραφέτηση τῶν δυνάμεων τοῦ Ἐγώ, καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ καταφαίνεται ἡ ἀντικειμενικὴ ἐπαφή της μὲ τὴ γενικὴ τάση τοῦ Διαφωτισμοῦ»: Παναγιώτη ΚΟΝΔΥΛΗ, *Ὁ Εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμός*, τόμος ΙΙ, Ἀθήνα («Θεμέλιο») 1987, σελ. 260, 246, 263.

14. Χρ. ΠΑΤΡΙΝΕΛΗ, «Τὸ λαϊκὸ στοιχεῖο καὶ οἱ Φαναριῶτες», στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, («Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν») τόμος ΙΑ', σελ. 129.

γραφεῖς καὶ τὴν περιορίζει στὰ ἀρχαιοκλασικὰ κείμενα. Διδάσκει σὲ γλώσσα ἁπλή, εἶναι θιασώτης τῶν παιδαγωγικῶν ἰδεῶν τοῦ Locke, θαυμαστὴς τοῦ Νεύτωνα καὶ τοῦ Βολταίρου.

Οἱ καινοτομίες του καὶ κυρίως ὁ μαχητικὸς ἀντιαριστοτελισμός του προκαλοῦν τὴν ἀντίδραση τῶν «συντηρητικῶν» κύκλων στὸ Ἰάσιο. Ὅπως ἔχουμε κιόλας σημειώσει μὲ ἀφορμὴ τὸν Θεοτόκη, οἱ «συντηρητικοὶ» μιμοῦνται τὴ ρωμαιοκαθολικὴ ἐμμονὴ στὴν ἀριστοτελικὴ - σχολαστικὴ κοσμοαντίληψη, ταυτίζουν τὴ «γνήσια» χριστιανικὴ παράδοση μὲ τὴ θωμιστικὴ νοησιαρχία καὶ βλέπουν στὸν ἐμπειρισμὸ τῶν θετικῶν («νεωτερικῶν») ἐπιστημῶν ἄμεσο κίνδυνο ἀνατροπῆς τῆς πίστης καὶ διαφθορᾶς τῶν ἠθῶν. Δὲν ὑποψιάζονται ὅτι ὁ ἐμπειρισμὸς (ἡ καταρχὴν θεμελίωση τῆς γνώσης στὴν ἀμεσότητα τῆς ἐμπειρίας) εἶναι πολὺ ἐγγύτερος στὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ Παράδοση ἀπ' ὅ,τι ἡ νοησιαρχία — «ἠρνήθησαν τὸ προβάδισμα εἰς τὰς ἐμπειρικὰς ἐπιστήμας, μεταξὺ τῶν ὁποίων καθαρῶς ἐμπειρικὴ εἶναι ἡ Ὀρθοδοξία τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας»[15]. Τὸ σύνθημα τῶν «συντηρητικῶν» ἦταν: «μὴ μεταίρειν ὅρια αἰώνια» — ποὺ κατὰ χαρακτηριστικὴ σύμπτωση ἔγινε τὸ σύνθημα καὶ τῶν παλαιοημερολογιτῶν στὴν Ἑλλάδα, στὸν 20ὸ πιὰ αἰώνα. Καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις ὁ ἴδιος φόβος μπροστὰ στὸ καινούργιο καὶ στὶς ἀνακατατάξεις ποὺ ἐγκυμονεῖ, ἡ ἴδια ἐμμονὴ ὄχι στὴ βιωματικὴ συνέχεια τῆς Παράδοσης, ἀλλὰ στὴ συντήρηση «ἀρχῶν» ποὺ ἐξασφαλίζουν τὴν ψυχολογικὴ σιγουριὰ τῆς ἀτομικῆς ἐγγύστωσης στὸ γνωστὸ καὶ καθιερωμένο.

Ὁ Ἰώσηπος Μοισιόδαξ ἔρχεται σὲ σύγκρουση μὲ τοὺς συντηρητικούς, σκληρὴ καὶ ἐπίμονη, ἐνῶ ταυτόχρονα προσβάλλεται ἀπὸ φυματίωση. Σύντομα οἱ δυνάμεις του ἐξασθενοῦν, δὲν μπορεῖ νὰ συνεχίσει γιὰ πολὺ τὸν ἀγώνα καὶ παραιτεῖται ἀπὸ τὴ διεύθυνση τῆς Σχολῆς. Φεύγει στὴ Βενετία, μετὰ στὴν Τεργέστη καὶ ἀργό-

15. Ἰωάν. Ρωμανιδου, *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, Ἀθήνα («Δόμος») ²1989, Πρόλογος Β' ἐκδόσεως, σελ. κς'.

τερα στὴ Βιέννη. Ὡς τὸν θάνατό του μοναδικὴ καταφυγή του εἶναι ἡ συγγραφή. Ἔγραψε *Ἠθικὴ φιλοσοφία* (διασκευὴ ἔργου τοῦ Antonio Muratori), *Πραγματεία περὶ παίδων ἀγωγῆς ἢ Παιδαγωγία* (ὅπου κυρίως μεταφράζει τὸν John Locke), *Θεωρία τῆς Γεωγραφίας*, *Σημειώσεις φυσιολογίας*, καὶ μιὰ ἐκτενὴ προσωπικὴ *Ἀπολογία*.

Οἱ νεώτεροι θιασῶτες τοῦ Διαφωτισμοῦ στὴν Ἑλλάδα παρουσίασαν τὸν Μοισιόδακα ὡς σύμβολο καὶ παράδειγμα «πεφωτισμένου» λογίου, ποὺ δεινοπάθησε τραγικὰ ἀπὸ τὴν ἀντίδραση τοῦ σκοταδισμοῦ τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ συντηρητικῶν κύκλων. Ἔτσι ἡ ἱστορική τους ἀνάλυση διασώζει τὸ σχῆμα τῆς ἀντίθεσης νεωτερικῆς φιλοσοφίας καὶ θρησκείας, διευρυμένο καὶ ἔξω ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης.

Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ σχηματικὴ μεταφορά, ὅσο κι ἂν ἔχει πραγματικὰ ἐρείσματα, δὲν παύει νὰ εἶναι τεχνητὴ καὶ αὐθαίρετη. Τὸ πρόβλημα στὸν Ἑλληνισμὸ τῆς Τουρκοκρατίας εἶναι πολὺ πιὸ σύνθετο, τουλάχιστον γιὰ τὸν λόγο ὅτι νεωτερικοὶ καὶ συντηρητικοὶ δὲν ἐκπροσωποῦν πρωτογενεῖς ἀντιδράσεις, ἀλλὰ ἀπομιμήσεις πρωτογενῶν ἀντιδράσεων. Στὴ Δύση ὁ Διαφωτισμὸς ἔχει καταρχὴν πολεμικὸ χαρακτήρα — εἶναι μιὰ μαχητικὴ ἀντιθρησκευτικὴ στράτευση, ὄχι πάντοτε ἀθεϊστική, ἀλλὰ ὁπωσδήποτε ἀντικληρικαλιστική. Εἶναι ἀντίδραση στὸν ὁλοκληρωτικὸ καὶ αὐταρχικὸ χαρακτήρα ποὺ προσέλαβε ἡ θρησκειοποίηση τοῦ χριστιανισμοῦ στὴν Εὐρώπη. Ἔστω κι ἂν ἡ ἀντίδραση κλιμακώνεται σὲ μιὰ ποικιλία παραλλαγῶν, σὲ διαφοροποιημένες καὶ συχνὰ ἀντιτιθέμενες ἀπόψεις, ὅμως τὸ κεντρικὸ γνώρισμα τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὡς συνολικοῦ ἱστορικο-κοινωνικοῦ φαινομένου, εἶναι ἡ πολεμικὴ ἀντίθεση στὴν κυρίαρχη θρησκευτικότητα[16].

Στὸν ὑπόδουλο Ἑλληνισμὸ ὁ Διαφωτισμὸς ἔχει κυρίως

16. Βλ. Παναγ. ΚΟΝΔΥΛΗ, *Ὁ Εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμός*, τόμοι Ι-ΙΙ, Ἀθήνα («Θεμέλιο») 1987.

ἐκσυγχρονιστικὸ χαρακτήρα καὶ ἐκπροσωπεῖται κατὰ κανόνα ἀπὸ κληρικούς. Τὸ ἐκκλησιαστικὸ βίωμα εἶναι τὸ κυρίαρχο κοινωνικὸ καὶ πολιτιστικὸ δεδομένο —ὁ ἄξονας ἀναφορᾶς ποὺ διασώζει τὴν ἑνότητα τοῦ γένους τῶν Ἑλλήνων καὶ τὴν ἀντίστασή τους στὸν ἐξισλαμισμὸ— ἐνῶ ταυτόχρονα αὐτὸ τὸ βίωμα δὲν κομίζει ἱστορικὲς ἐμπειρίες θεσμοποιημένου αὐταρχισμοῦ, παρὰ μόνο μὲ τὴ μορφὴ περιστασιακῶν παρεκτροπῶν. Ἂν ὁρισμένοι ἐκκλησιαστικοὶ καὶ κοινωνικοὶ κύκλοι ἀντιδροῦν στὶς νεωτερικὲς ἰδέες καὶ ἐπιστῆμες, ἡ ἀντίδρασή τους εἶναι ἕνα ἀκόμα σύμπτωμα ἐκδυτικισμοῦ, ἀπομίμηση τῶν συντηρητικῶν τάσεων τῆς Δύσης.

Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Μοισιόδαξ, παρὰ τὴ μαχητική του ἀντίθεση στοὺς συντηρητικοὺς καὶ παρὰ τὸν ἄκριτο καὶ σχεδὸν παιδαριώδη θαυμασμό του γιὰ ὁτιδήποτε εὐρωπαϊκό, δὲν ἀπομιμεῖται τελικὰ τοὺς Διαφωτιστὲς καὶ στὴν ὁριστικὴ ρήξη μὲ τὴν Ἐκκλησία. Δὲν υἱοθετεῖ οὔτε καὶ τὴν ἀντιδιαστολὴ θεολογίας καὶ φιλοσοφίας — ἐκδέχεται τὴ μεταφυσικὴ καὶ τὴ θεολογία ὡς ὀργανικὲς προεκτάσεις τῆς φιλοσοφικῆς ἀναζήτησης καὶ ἐντάσσει σὲ αὐτὴ τὴν ἀναζήτηση τὴν ἀποδεικτικὴ τῆς ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ ἢ τὴν κατοχύρωση τῶν ἠθικῶν αἰτημάτων[17].

Ἀνάλογη πνευματικὴ στάση μὲ τοῦ Ἰώσηπου Μοισιόδακα ἀκολουθεῖ καὶ ὁ σύγχρονός του **Δημήτριος Καταρτζῆς** ἢ **Φωτιάδης** (1725/30-1807), ποὺ θεωρεῖται ἐπίσης κορυφαῖος ἐκπρόσωπος τοῦ Διαφωτισμοῦ στὴν Ἑλλάδα. Γεννήθηκε καὶ σπούδασε στὴν Κωνσταντινούπολη, σταδιοδρόμησε στὶς αὐλὲς τῶν ἡγεμόνων τῆς Μολδοβλαχίας καὶ ἔφτασε στὸ ἀξίωμα τοῦ Μεγάλου Λογοθέτη τῆς Βλαχίας. Ἀναγνωρίσθηκε καὶ τιμήθηκε ὡς *σεβάσμιος πατριάρχης τῶν λογίων* τῆς ἐποχῆς του. Ἐμπνευσμένος ἀπὸ τοὺς Γάλλους Ἐγκυκλοπαιδιστὲς ἀγωνίστηκε γιὰ μιὰ ριζοσπαστικὴ

17. *Ἀπολογία*, Μέρος πρῶτον, στὸ βιβλίο τοῦ Ν. Ψημμενου, *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία* Β', σελ. 156-158.

μεταρρύθμιση τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, ποὺ θὰ εἶχε ὡς βάση καταρχὴν τὴν ἁπλοποίηση τῆς γλώσσας. Πίστευε στὴν ὀρθολογικὰ σχεδιασμένη ἁπλοποίηση: μιὰ μεταφορὰ στὸν γραπτὸ λόγο τῆς φωνητικῆς ἐκφορᾶς τοῦ δημώδους ἰδιώματος — κάτι ἀνάλογο μὲ τὸ μεταγενέστερο ἐγχείρημα τοῦ Ψυχάρη. Στὸ περίεργο αὐτὸ καὶ τεχνητὸ γλωσσικὸ εἶδος ἔγραψε καὶ βιβλία: *Σχέδιο γιὰ τὴ ρωμαίικη γλώσσα*, *Σχέδιο τῆς ἀγωγῆς τῶν παιδιῶν Ρωμηῶν καὶ Βλάχων*, *Λόγος προτρεπτικὸς στὸ νὰ κάνουμε δασκάλους στὰ ρωμαίικα*, κλπ.

Πέρα ἀπὸ τὶς ἐκπαιδευτικές του ἰδέες ποὺ τὶς ἀντλεῖ ἀπὸ τὸν γαλλικὸ Διαφωτισμό, συγγράφει καὶ μελέτες νομικὲς καὶ φιλολογικές: Δικανικὴ τέχνη, Νεοελληνικὴ στιχουργική, Γραμματικὴ τῆς ἀρχαίας σὲ νεοελληνικὴ γλώσσα, Γραμματικὴ τῆς νεοελληνικῆς. Συστηματοποιεῖ καὶ τὰ φιλοσοφικά του δάνεια ἀπὸ τοὺς Γάλλους Ἐγκυκλοπαιδιστὲς σὲ δύο βιβλία: *Ἐγκώμιο τοῦ φιλοσόφου*, καὶ *Γνῶθι σαυτόν*. Ἀλλὰ ἐδῶ, παράλληλα μὲ τὸν ἐκδυτικισμένο τρόπο σκέψης, ἔκφρασης καὶ προβληματισμοῦ, διαπιστώνουμε καὶ τὴν ἐμμονή του σὲ ὅ,τι ὁ ἴδιος θεωρεῖ «ὀρθόδοξη» χριστιανικὴ πίστη, εὐσέβεια καὶ ἠθική. Ἀρνεῖται δηλαδὴ καὶ ὁ Καταρτζῆς τὴν ἀθεϊστικὴ ἢ ἀντικληρικαλιστικὴ πτυχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὅσο κι ἂν τὸν θαυμάζει ἄμετρα σὲ ὅλα τὰ ἄλλα. Στηλιτεύει μαχητικὰ τὴν ἀθεΐα καὶ ἀπιστία, μακαρίζει τοὺς πιστοὺς τῆς ὀρθόδοξης πίστης. Σὲ κάποια ἐποχὴ μάλιστα μοιάζει νὰ τρομοκρατεῖται ἀπὸ τὶς συνέπειες ποὺ ἔβλεπε νὰ ἔχουν στοὺς νέους «τὰ φράγκικα βιβλία» καὶ συγγράφει εἰδικὸ ἔργο μὲ τὸν τίτλο: *Συμβουλὴ στοὺς νέους πῶς νὰ ὠφελοῦνται καὶ νὰ μὴ βλάπτουνται ἀπ' τὰ βιβλία τὰ φράγκικα καὶ τὰ τούρκικα.*

Αὐτὸς ποὺ ἀκολούθησε τοὺς εὐρωπαίους Διαφωτιστὲς καὶ στὴ ρήξη τους μὲ τὴ θρησκευτικὴ πίστη εἶναι ὁ **Χριστόδουλος Εὐσταθίου ὁ Παμπλέκης** (1733-1793). Μαθητὴς τοῦ Εὐγένιου Βούλγαρη στὴν Ἀθωνιάδα Σχολή, ἔζησε τὰ περισσότερα χρόνια

του ὡς διδάσκαλος ἑλληνοπαίδων στὴ Βιέννη. Μᾶλλον ἀσήμαντος συγγραφέας, μὲ συμπιληματικὰ συγγράμματα «γραμμένα σὲ μιὰ ἄνοστη καὶ δυσνόητη ἀρχαΐζουσα γλώσσα», «οὔτε ἐκφράζει μιὰ πνευματικὴ ἀνταρσία, τῆς ὁποίας τὸν εἶπαν φορέα, οὔτε φαίνεται νὰ μποροῦσε νὰ τὴν προκαλέσει»[18]. Ἁπλῶς ἀντέγραφε τοὺς γάλλους Ἐγκυκλοπαιδιστὲς καὶ τὸν Σπινόζα ἀνθολογώντας μὲ προκλητικὴ μονομέρεια «δεϊστικὲς» καὶ ἀντικληρικαλιστικὲς θέσεις. Κατὰ τὸν Μανουὴλ Γεδεών, σαφῶς συκοφαντήθηκε ἀπὸ προσωπικούς του ἀντιπάλους στὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ ὀργὴ γιὰ τὶς συκοφαντίες ὁδήγησε τὸν Χριστόδουλο «ἀμυνόμενον νὰ ἐπιτεθῇ κατὰ τῶν διωκτῶν καὶ νὰ προσβάλῃ ἀτυχῶς τὸν κλῆρον, γράψας κατὰ ἱερέων, ἀρχιερέων, ἀσκητῶν, μοναχῶν, κατ' αὐτῶν ἔτι τῶν ἱερῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν ἁγίων Πατέρων»[19]. Αὐτὴ ἡ πρόκληση, συνδυασμένη καὶ μὲ τὶς συκοφαντίες, ὁδήγησε στὸν ἀφορισμό του ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο, τρεῖς μῆνες μετὰ τὸν θάνατό του. Ἔτσι ἀνασύρθηκε ἀπὸ τὴν ἀφάνεια ὁ Χριστόδουλος Παμπλέκης καὶ προβλήθηκε ἀπὸ τὴ νεώτερη «φωταδιστική» διανόηση ὡς σύμβολο καὶ αὐτὸς τῶν διώξεων ποὺ ὑπέστησαν οἱ Ἕλληνες Διαφωτιστὲς ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία.

18. Κ. Θ. Δημαρα, «Τὸ σχῆμα τοῦ Διαφωτισμοῦ», στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* ΙΑ', 335.

19. *Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ Γένους...*, σελ. 108-113. — Ἀναλυτικότερα περὶ Παμπλέκη, βλ. Podskalsky, *Griechische Theologie...*, σελ. 374-376.

12. ΑΝΤΙΣΤΑΣΕΙΣ ΕΓΡΗΓΟΡΣΗΣ

Εἶναι φανερὸ ὅτι μιὰ καινούργια λόγια παράδοση διαμορφώνεται καὶ παγιώνεται στὰ πλαίσια τοῦ Νέου πιὰ Ἑλληνισμοῦ μετὰ τὴν Ἅλωση καὶ στὴ διαδοχὴ τῶν αἰώνων τῆς Τουρκοκρατίας. Μιὰ διανόηση ἑλληνόφωνη, ἀλλὰ ὄχι ἑλληνικὴ — ἀφοῦ ἁπλῶς ἀπομιμεῖται καὶ ἀναπαράγει τὴ δυτικὴ ρήξη μὲ τὴν ἑλληνικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ νοηματοδότηση τοῦ βίου. Συντηρητικοὶ ἢ προοδευτικοὶ οἱ «μεγάλοι διδάσκαλοι τοῦ Γένους» μεταφέρουν στὴν ὑπόδουλη πατρίδα τὶς ἰδεολογικὲς ἀντιθέσεις τοῦ εὐρωπαϊκοῦ χώρου, δίχως ρωγμὲς προβληματισμοῦ γιὰ τὴν ἑλληνικὴ διαφορότητα καὶ τὴν πολιτισμική της δυναμική. Ἔτσι καθιερώνεται καὶ καταγράφεται στὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ μιὰ λογιοσύνη μεταπρατική, δάνεια, ἀνυποψίαστη γιὰ τὴν ἑλληνικὴ κληρονομιὰ καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἀνατροπὴ τῶν προδιαγραφῶν τῆς «θρησκείας».

Θὰ μποροῦσε νὰ ἰσχυρισθεῖ κανεὶς ὅτι ἡ λόγια παράδοση τῆς Τουρκοκρατίας διαμορφώνεται παράλληλα καὶ ἀσύμπτωτα μὲ τὴ λαϊκὴ παράδοση. Ἡ δεύτερη μοιάζει νὰ συνεχίζει ἐμπειρικὰ καὶ ἴσως ἀνεπίγνωστα τὸν ἑλληνικὸ καὶ ἐκκλησιαστικὸ *τρόπο* τοῦ βίου, ὀργανικὰ ἀφομοιωμένον στὴν καθημερινὴ πρακτική. Καὶ εἶναι ἀκριβῶς ἡ καθημερινὴ πρακτικὴ (ἡ πράξη καὶ ὄχι ἡ θεωρία) ποὺ διασώζει τὴν ταυτότητα τοῦ ὑπόδουλου Γένους —διαφοροποιεῖ τὸν ὀρθόδοξο Ἕλληνα ἀπὸ τὸν ἀλλόδοξο Τοῦρκο καὶ τὸν ἑτερόδοξο Φράγκο. Εἶναι ἡ προσαρμογὴ τοῦ καθημερινοῦ βίου στὸν λειτουργικὸ χρόνο τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἑορτολογίου— ἡ νηστεία, ἡ γιορτή, ἡ κοινωνική της ἔκφραση στὸ πανηγύρι. Εἶναι ὁ ἐκκλησιαστικὸς χαρακτήρας κάθε νομικῆς πράξης — συμβολαίων, ἑταιρικῶν, προικοσυμφώνων, συντεχνιακῶν καταστατικῶν. Εἶναι ἡ ἐκπληκτικὴ θεολογία τῆς λαϊκῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀρχιτεκτονικῆς

καὶ τῆς παραδοσιακῆς ἁγιογραφίας. Εἶναι ἡ λειτουργικὴ «ὄσμωση» ἢ συστοιχία ἐκκλησιαστικῆς καὶ λαϊκῆς μουσικῆς, ἐκκλησιαστικῆς καὶ λαϊκῆς φορεσιᾶς, μοναστικῆς ἄσκησης καὶ οἰκογενειακοῦ ἤθους. Εἶναι ἡ ταυτότητα ἐκκλησιαστικῆς καὶ ἀτομικῆς εὐσέβειας — οἱ λειτουργικὲς προσευχὲς στὴν καθημερινὴ πρακτική, τὸ οἰκογενειακὸ εἰκονοστάσι, τὸ ἀναμμένο σὲ κάθε σπίτι καντῆλι, τὸ πρόσφορο, ὁ ἁγιασμός.

Αὐτὰ ὅλα δὲν συνθέτουν μιὰν ἰδεώδη ρομαντικὴ εἰκόνα ἀμετάπτωτης σταθερότητας καὶ ἀκμῆς τοῦ λαϊκοῦ ἤθους. Εἶναι τὰ χαρακτηριστικὰ ἢ οἱ ἄξονες τῆς λαϊκῆς παράδοσης, ὅμως αὐτὴ ἡ παράδοση βιώνεται μέσα ἀπὸ τὶς ἀντιφάσεις καὶ τὴν τραγικότητα τῶν ἐφιαλτικῶν ἐκείνων γιὰ τὸ Γένος αἰώνων. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ἡ ταπείνωση καὶ ὁ ἐξευτελισμὸς τῆς ἀνθρώπινης ἀξιοπρέπειας ἀπὸ τὸν βάρβαρο δυνάστη — ἡ σπαρακτικὴ ὀδύνη τοῦ «παιδομαζώματος», ἡ βάναυση φορολογία, οἱ μεθοδευμένοι καὶ συχνὰ βίαιοι ἐξισλαμισμοί, ἡ φοβία καὶ ἀνασφάλεια μπροστὰ στὴν αὐθαιρεσία τοῦ Τούρκου. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ ἀγραμματοσύνη καὶ ἀμάθεια, ἡ δεισιδαιμονία, οἱ προλήψεις, ὁ πολιτισμικὸς ἐκβαρβαρισμός. Μαζὶ καὶ ἡ ἀλλοτρίωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἤθους ἀπὸ τὶς θρησκευτικὲς συνήθειες ποὺ ὑποβάλλουν οἱ δυτικοὶ μισσιονάριοι, ἢ ἀπὸ τὴν ἐκλαΐκευση ἰδεῶν καὶ πρακτικῶν ποὺ εἰσάγονται ἀπὸ τοὺς ἐκδυτικισμένους λογίους, ὅπως καὶ ἀπὸ τὴν ἄμεση —ναυτιλιακὴ καὶ ἐμπορική— ἐπαφὴ μὲ τὴ Δύση.

Μέσα ἀπὸ τέτοιες ἀντιφάσεις καὶ ἀντιξοότητες διασώζεται καὶ διαμορφώνεται ἡ λαϊκὴ παράδοση. Νὰ προσθέσουμε ἐπιγραμματικὰ τὴν ἀποφασιστικὴ σημασία ποὺ ἔχει γιὰ τὴ διάσωση τοῦ ὀρθόδοξου ἐκκλησιαστικοῦ ἤθους ἡ πληθωρικὴ παρουσία —σχεδὸν σὲ κάθε γωνιὰ ἑλληνικῆς γῆς— τῶν *Νεομαρτύρων*. Νεαροὶ συνήθως στὴν ἡλικία Ἕλληνες, ἀγρότες, μικροεπαγγελματίες, ναῦτες ἢ ὑπάλληλοι, ποὺ ἀρνοῦνται τὸν ἐξισλαμισμό τους ἢ τὸν ἀποβάλλουν, ὅταν τοὺς ἔχει ἐπιβληθεῖ, τιμωροῦνται μὲ σκληρὰ βασανιστήρια καὶ θανατώνονται παραδειγματικά. Ὁ λαὸς τοὺς ἀναγνωρίζει

ἀμέσως ὡς ἁγίους καὶ τὰ σημάδια τῆς ἁγιότητάς τους στηρίζουν καὶ τονώνουν τὴν ἐκκλησιαστικὴ συνείδηση τῶν πιστῶν, λειτουργοῦν καὶ πάλι —ὅπως στοὺς πρώτους αἰῶνες— ὡς μέτρο καὶ ἀποκάλυψη τοῦ εὐαγγελίου τῆς Ἐκκλησίας: Ἡ μαρτυρία τῶν μαρτύρων βεβαιώνει τὴν πίστη τῆς Ἐκκλησίας ὅτι ζωὴ δὲν εἶναι ἡ βιολογικὴ ἐπιβίωση, ζωὴ εἶναι ἡ *σχέση* μὲ τὸν Χριστό· γι' αὐτὸ καὶ ὅταν τεθεῖ τὸ δίλημμα, θυσιάζεται ἡ ἐπιβίωση γιὰ χάρη τῆς *σχέσης*. Αὐτὴ ἡ ἐμπράγματη θεολογία τοῦ μαρτυρίου τρέφει καὶ συντηρεῖ τὴν ἐκκλησιαστικὴ συνείδηση τοῦ Ἑλληνισμοῦ στοὺς αἰῶνες τῆς Τουρκοκρατίας[1].

Κορυφαῖος ἀνάμεσα στοὺς Νεομάρτυρες, ἀνακηρυγμένος ἅγιος τῆς Ἐκκλησίας (1961), καθολικὰ ἀναγνωρισμένος καὶ σεβαστὸς ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὴ φωταδιστικὴ διανόηση, εἶναι ὁ **Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλὸς** (1714-1779). Ἀλλὰ ὁ πατρο-Κοσμᾶς, ὅπως τὸν ἀποκαλοῦσε ὁ λαός, εἶναι καὶ κάτι ἀκόμα: Ἡ «ἄλλη ὄψη» τῆς ἐκδυτικισμένης παράδοσης τῶν λογίων τῆς Τουρκοκρατίας, σημάδι ἀφύπνισης καὶ ἀντίστασης στὴν προϊοῦσα ραγδαία ἀλλοτρίωση τῆς ἑλληνικότητας τοῦ ὑπόδουλου Γένους.

Γεννήθηκε στὸ Ἀπόκουρο — τὸ ἀνατολικό, ὀρεινὸ τμῆμα τῆς ἐπαρχίας Τριχωνίδας τοῦ νομοῦ Αἰτωλοακαρνανίας. Ἔμαθε τὰ πρῶτα γράμματα μὲ κληρικοὺς δασκάλους τοῦ τόπου τῆς καταγωγῆς του καὶ μετὰ φοίτησε στὴν Ἀθωνιάδα Σχολή. Ἐκεῖ εἶχε

1. Ἱστορικὲς πληροφορίες σχετικὰ μὲ τοὺς *Νεομάρτυρες* τῆς Τουρκοκρατίας: Δ. Λουκάτου, «Νεομάρτυρες», στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* Ι', σελ. 449. — Ι. Περαντώνη, *Λεξικὸν τῶν Νεομαρτύρων*, τόμοι 1-3, Ἀθῆναι 1972. — Νικοδήμου Ἁγιορείτου, *Νέον Μαρτυρολόγιον, ἤτοι μαρτύρια τῶν νεοφανῶν μαρτύρων τῶν μετὰ τὴν ἅλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατὰ διαφόρους καιροὺς καὶ τόπους μαρτυρησάντων*, Ἔκδοσις Γ', Ἀθῆναι 1961. — Ι. Ε. Ἀναστασίου, *Σχεδίασμα περὶ τῶν νεομαρτύρων*, στὸν τόμο «Μνήμη 1821», Ἐπιστ. Ἐπετ. Θεολ. Σχ. Παν. Θεσσαλονίκης, Παράρτ. 9, 1971, σελ. 9-61. — Γιὰ ἐκτενέστερη βιβλιογραφία βλ. Podskalsky, σελ. 5.

δάσκαλο τὸν Εὐγένιο Βούλγαρη καὶ ἄλλους ἐπιφανεῖς λογίους, ποὺ τὸν δίδαξαν «τὰ Γραμματικά», τὴ Λογικὴ καὶ τὴ Ρητορική. Ἐκάρη μοναχὸς στὴ Μονὴ Φιλοθέου καὶ χειροτονήθηκε πρεσβύτερος. Ὁ ἴδιος μαρτυρεῖ ὅτι ἔμεινε «δεκαεπτὰ χρόνους» στὸ Ὄρος καὶ οἱ χρόνοι αὐτοὶ ἦταν ἀφιερωμένοι σὲ μελέτη καὶ ἄσκηση.

Πρὸς τὸ τέλος πιθανότατα τοῦ 1760 πηγαίνει στὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπου καὶ ζητάει τὴν εὐλογία καὶ ἄδεια τοῦ Πατριάρχη Σεραφεὶμ Β', προκειμένου νὰ ἀρχίσει κηρυκτικὸ ἱεραποστολικὸ ἔργο στὴν κυρίως Ἑλλάδα, «ἐπειδὴ τὸ γένος μας ἔπεσε εἰς ἀμάθειαν». Ἔτσι ξεκινάει τὶς περιοδεῖες του πού, σχεδὸν χωρὶς διακοπή, διαρκοῦν εἴκοσι ὁλόκληρα χρόνια. Περιόδευσε σχεδὸν ὅλη τὴν ἠπειρωτικὴ Ἑλλάδα, ἀπὸ τὴ Θράκη ὣς καὶ τὸ βόρειο ἴσως μέρος τῆς Πελοποννήσου, πέρασε στὶς Κυκλάδες, ἔφτασε στὰ Ἑφτάνησα καὶ ἐπέμεινε κυρίως στὴν Ἤπειρο καὶ στὴ Δυτικὴ Μακεδονία, ὅπου ὑπῆρχαν καὶ τὰ περισσότερα κρούσματα ἀλλαξοπιστίας ἢ ἐγκατάλειψης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας.

Περνοῦσε ἀπὸ χωριὸ σὲ χωριὸ καὶ σταματοῦσε σὲ κάθε τόπο δυὸ μέρες. Ἔκανε ἕνα πρῶτο κήρυγμα τὸ βράδυ τῆς ἄφιξής του, ἕνα δεύτερο τὸ ἑπόμενο πρωί, καὶ ἕνα τρίτο τὴν ἴδια μέρα τὸ βράδυ. Στὶς τρεῖς αὐτὲς διδαχὲς συγκεφαλαίωνε ἐπιγραμματικὰ καὶ γλαφυρὰ τὶς βασικὲς ἀλήθειες τῆς ἐκκλησιαστικῆς κατήχησης, δείχνοντας ταυτόχρονα, μὲ ἁπλὰ παραδείγματα, τὶς πρακτικὲς συνέπειες ποὺ ἔχει ἡ ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας στὸν καθημερινὸ βίο. Αὐτὴ ἡ σύνδεση τῆς θεολογικῆς ἀλήθειας μὲ τὴ βιοτικὴ πρακτική, ὁ φωτισμὸς τῆς πράξης μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς ἀποκάλυψης, εἶναι τὸ ἐκπληκτικὸ καὶ μοναδικὸ στοὺς αἰῶνες ἐκείνους θεολογικὸ ἐπίτευγμα τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ.

Φαινόμενο μοναδικὸ καὶ ἀνεπανάληπτο. Μεταφέρει σὲ γλώσσα ἁπλὴ καὶ χυμώδη τὰ καίρια καὶ πρωταρχικὰ τῆς χριστιανικῆς ἐμπειρίας. Εἶναι ἡ ἐκπληκτικότερη ἐνσάρκωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς γνησιότητας μέσα σὲ ὁλόκληρη τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας. Στοὺς ἀντίποδες τῆς νοησιαρχίας, στοὺς ἀντίποδες τοῦ ἠθικι-

σμοῦ, ὁ λόγος του εἶναι πραγματικὴ ἀποκάλυψη τοῦ εὐ-αγγελίου τῆς Ἐκκλησίας: σάρκα ζωῆς καὶ τρόπος ὑπάρξεως.

Θὰ μποροῦσε νὰ σταθεῖ κανεὶς στὸ ἀπαρόμοιαστο ἐπίτευγμα τῆς γλωσσικῆς του ἔκφρασης, στὸ νεῦρο τῆς γλώσσας του, στὸν λεκτικὸ πλοῦτο ποὺ διασώζει ἡ ἐνάργεια τοῦ λαϊκοῦ του ἰδιώματος. Θὰ μποροῦσε νὰ ἀναλυθεῖ ἡ μεθοδικότητα τῆς θεολογικῆς θεματικῆς τῶν διδαχῶν του, ἡ ὀξύνοια καὶ ὁ ρεαλισμὸς τῶν πρακτικῶν του παραινέσεων. Ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ δὲν κλείνεται σὲ ἀξιολογικὲς ἀποτιμήσεις εἶναι τὸ ἦθος τοῦ λόγου του, ἡ ψηλαφητὴ ἔκφραση τῆς προσωπικῆς ἁγιότητας: Ἡ τρυφερὴ ἔγνοια κι ὁ πόνος τῆς ἀγάπης γιὰ τοὺς συγκεκριμένους ἀνθρώπους ποὺ ἔχει μπροστά του καὶ ποὺ ξέρει τὶς κακουχίες τους. Τὸ πάθος του γιὰ τὸ γένος ὁλόκληρο τὸ βυθισμένο στὴν ἀμάθεια καὶ στὴν ἐξαθλίωση. Παλεύει νὰ ἀναστήσει, μέσα στὴν ὀδυνηρὴ ἀθλιότητα τοῦ βίου αὐτοῦ τοῦ λαοῦ, τὴν αἴσθηση τῆς ὄντως ζωῆς, τὴ γεύση τῆς μετοχῆς στὴν ἐκκλησιαστικὴ Βασιλεία, τὴ συνείδηση τοῦ προνομίου τῆς ἀλήθειας, τὴν ἐπίγνωση μιᾶς εὐγενικῆς καταγωγῆς.

Οἱ μεταγενέστεροι μελετητὲς τοῦ Κοσμᾶ Αἰτωλοῦ προσπάθησαν νὰ ἀξιολογήσουν καὶ τὴν κοινωνικὴ καὶ παιδευτικὴ προσφορά του: Ἵδρυσε δέκα σχολεῖα «ἑλληνικὰ» (δηλαδὴ σχολεῖα ὅπου διδάσκονταν καὶ τὰ ἀρχαῖα ἑλληνικὰ) καὶ διακόσια κοινὰ γιὰ στοιχειώδη παιδεία. Ἦταν ἀποφασιστικὴ ἡ συμβολή του στὴ διάσωση τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας καὶ συνείδησης σὲ κρίσιμες περιοχές, στὴν ἀποτροπὴ τοῦ ἐξισλαμισμοῦ. Τόνωσε τὴν ἐλπίδα τῶν Ἑλλήνων σὲ μιὰ μελλοντικὴ ἀπελευθέρωση-ἀνάσταση τοῦ Γένους.

Αὐτὰ ὅλα καὶ πολλὰ ἀνάλογα, εἶναι σίγουρα καὶ τεκμηριωμένα. Μένει μόνο ἀνεξήγητη ἡ ἐκπληκτικότερη πτυχή, ποὺ εἶναι ἡ ἴδια ἡ προσωπικότητα τοῦ Κοσμᾶ καὶ οἱ ἱστορικές της ρίζες: Ἀπὸ ποιὰ σχολειά, ποιοὺς δασκάλους, ποιὸν ἐκκλησιαστικὸ περίγυρο ἄντλησε αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος, ἀφοῦ ὅλες οἱ προϋποθέσεις στὴν ἐποχή του λειτουργοῦσαν σὲ κατεύθυνση διαμετρικὰ ἀντίθετη πρὸς τὴ δική του ποιότητα. Πῶς ἔφτασε νὰ δίνει στὶς θεολογικὲς ἀλήθειες —

γιὰ τὸν Τριαδικὸ Θεό, τὴ μυστηριακὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, τὴν ἀδιάλειπτη «νοερὰ προσευχή», τὸν ἔρωτα τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν κάθε ἄνθρωπο— τὴ σάρκα τῆς ἐμπειρικῆς ἀμεσότητας, τὴν ἐνάργεια τῆς ἄμεσης πράξης τοῦ καθημερινοῦ βίου. Νὰ ἀρθρώνει μιὰν ἁπτὴ αἴσθηση τῆς εὐαγγελικῆς σωτηρίας, ποὺ μόνο στὰ κορυφαῖα κείμενα τῆς πατερικῆς παράδοσης μπορεῖ κανεὶς νὰ συναντήσει.

Ὁ Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλὸς σφράγισε τελικὰ τὴ ζωή του μὲ τὸ μαρτύριο. Οἱ Τοῦρκοι, μᾶλλον μὲ τὴ φανατισμένη παρακίνηση τῶν Ἑβραίων, τὸν κρέμασαν ἔξω ἀπὸ τὸ χωριὸ Καλικόντασι, κοντὰ στὸ Βεράτιο, δίπλα στὸν ποταμὸ Ἄψο, στὶς 24 Αὐγούστου 1779. Δὲν ἔμεινε ἁπλῶς ἡ μνήμη του ζωντανή. Πάνω ἀπὸ ἑκατὸ χρόνια οἱ ἑλληνικοὶ πληθυσμοὶ τῶν περιοχῶν ποὺ περιόδευσε ἔζησαν μὲ ἐναργὴ ἀναφορὰ στὴν παρουσία καὶ στὸ λόγο του[2].

Μορφὴ κινήματος πνευματικῆς ἀναγέννησης πῆρε, στὰ τέλη τοῦ 18ου αἰώνα, μιὰ ἀπροσδόκητη ἔριδα στὴ μοναστικὴ πολιτεία τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Σημαντικὲς ἐκκλησιαστικὲς φυσιογνωμίες τῆς ἐποχῆς συσπειρώθηκαν γιὰ νὰ προασπίσουν ἀρχικὰ τὸ θεολογικὸ βάθος καὶ νόημα κάποιων πτυχῶν τῆς ὀρθόδοξης λατρείας. Σύντομα ὅμως οἱ στόχοι τους διευρύνθηκαν σὲ μιὰ πολύμορφη δυναμικὴ προσπάθεια ἀφύπνισης τῆς πνευματικῆς συνείδησης τοῦ ὑπόδουλου Γένους.

Πρόκειται γιὰ τὸ λεγόμενο *κίνημα τῶν Κολλυβάδων*. Φαινόμενο σύνθετο, μὲ ποικίλες ὄψεις, σίγουρα καὶ μὲ ἀντιφάσεις, προκάλεσε ἀντιθετικὲς ἐκτιμήσεις ἢ καὶ πολώσεις στὴν ἑρμηνευτική του ἀξιολόγηση. Χαρακτηρίστηκε κίνημα συντηρητικοῦ ζηλωτισμοῦ, τυπολατρείας καὶ σκοταδισμοῦ, φιλοτουρκικῆς ὑποτέλειας. Ἤ,

2. Ἡ πληρέστερη μελέτη γιὰ τὸν Κοσμᾶ Αἰτωλὸ μαζὶ μὲ πρώτη κριτικὴ ἔκδοση τῶν Διδαχῶν του, στὰ βιβλία τοῦ Ἰωάννου ΜΕΝΟΥΝΟΥ, *Κοσμᾶ τοῦ Αἰτωλοῦ Διδαχὲς καὶ Βιογραφία*, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις Τῆνος) 1979: Ἐκεῖ καὶ ἡ πληρέστερη βιβλιογραφία. —Νεώτερη ἀκριβολόγος ἀναφορά: PODSKALSKY, σελ. 343-344.

ἀντίθετα, κίνημα ρωμαλέας πνευματικῆς ἀναγέννησης, νεοπατερικῆς ἄνθησης, τελευταία ἀναλαμπὴ τῆς ἑλληνικῆς οἰκουμενικότητας. Κίνημα ἀντίδρασης στὸν ἐκδυτικισμὸ καὶ στὴν ἀλλοτρίωση. Ἤ, ἀντίθετα, καίριο σύμπτωμα διείσδυσης τοῦ δυτικοῦ πιετισμοῦ στὸν ὀρθόδοξο ἑλληνικὸ χῶρο.

Ὁ χαρακτηρισμὸς «Κολλυβάδες», ἐμφανίστηκε ἀρχικὰ ὡς χλευαστικὸ προσωνύμιο. Ἀποδόθηκε σὲ ἁγιορεῖτες μοναχοὺς ποὺ διαφωνοῦσαν μὲ τὴν τέλεση τῶν μνημοσύνων («κολλύβων») τὴν ἡμέρα τῆς Κυριακῆς. Στὰ μοναστήρια καὶ στὶς σκῆτες τῆς ἀθωνικῆς πολιτείας τὰ μνημόσυνα διαβάζονταν πάντοτε μετὰ τὴ λειτουργία τοῦ Σαββάτου. Ἀρχαιότατο ἔθος τῆς Ἐκκλησίας ἦταν νὰ γιορτάζεται ἡ Κυριακὴ ὡς πασχάλια ἡμέρα Ἀναστάσεως, καὶ ὁ ἀναστάσιμος ἀκριβῶς χαρακτήρας της ἀπέκλειε τὸ πένθος τῶν ἐπιμνημόσυνων δεήσεων γιὰ τοὺς κεκοιμημένους.

Ἡ μετάθεση τῶν μνημοσύνων ἀπὸ τὸ Σάββατο στὴν Κυριακὴ ξεκίνησε τὸ 1754, ἀπὸ τοὺς μοναχοὺς τῆς σκήτης τῆς Ἁγίας Ἄννης, γιὰ λόγους πρακτικῆς διευκόλυνσης: Ἤθελαν νὰ προλαβαίνουν τὴν ἀγορὰ τοῦ Σαββάτου στὶς Καρυές. Ἦταν σύμπτωμα ἄγνοιας τοῦ νοήματος καὶ τῶν σημαινόντων τῆς λατρείας, σύμπτωμα ἀθεολόγητης ἐπιπολαιότητας, ποὺ προκάλεσε τὴν ἀντίδραση κάποιων ἐλάχιστων μοναχῶν μὲ προφανῶς γρηγορούσα ἐκκλησιαστικὴ συνείδηση. Προκλήθηκε ὀξύτατη διαμάχη μὲ ἀνταλλαγὴ ἐπιχειρημάτων καὶ ἀπὸ τὶς δυὸ πλευρές. Οἱ Κολλυβάδες, ἐμμένοντας στὸν πασχάλιο χαρακτήρα τῆς «Κυριωνύμου» ἡμέρας, ἔφεραν στὸ ἐπίκεντρο τῆς διένεξης καὶ δυὸ ἀκόμη θέματα: Τὴν ἄρνηση τοῦ «κλίνειν γόνυ» τὴν ἡμέρα τῆς Κυριακῆς καὶ τὴν ἀνάγκη συχνῆς προσέλευσης στὴ θεία κοινωνία.

Ἡ ἀποφυγὴ τῆς γονυκλισίας τὴν ἡμέρα τῆς Κυριακῆς εἶναι ἐπιταγὴ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κανόνων. Ὁρίζουν ὅτι «προσφέρομεν ὀρθοὶ κατὰ Κυριακὴν ἡμέραν τὴν Εὐχαριστίαν» δηλώνοντας καὶ μὲ τὴ σωματική μας στάση πὼς δὲν εἴμαστε πιὰ δοῦλοι καὶ ὑποτελεῖς στὸν θάνατο, ἀλλὰ σύμμορφοι τῆς Ἀνάστασης τοῦ

Κυρίου. Καὶ ἡ ἐμμονὴ στὴ «συνεχὴ θεία μετάληψη» εἶναι ὅρος ἐπιγνώσεως τῆς ἀλήθειας τῆς Ἐκκλησίας, ἀφοῦ ἡ Εὐχαριστία καὶ μόνο πραγματοποιεῖ καὶ φανερώνει τὴν Ἐκκλησία, ὅταν οἱ μετέχοντες κοινωνοῦν «τοῦ αὐτοῦ ἄρτου καὶ ποτηρίου».

Οἱ θέσεις τῶν Κολλυβάδων ἀποκαλύπτουν μιὰν ἀπροσδόκητη γιὰ τὴν ἐποχὴ θεολογικὴ ἐγρήγορση καὶ ἐπίγνωση τῶν βιωματικῶν προτεραιοτήτων τῆς Ἐκκλησίας. Ἀντίθετα, τὰ ἐπιχειρήματα τῶν ἀντιπάλων τους εἶναι κατὰ κανόνα σχολαστικὰ καὶ ἀθεολόγητα. Ὅμως αὐτοὶ οἱ δεύτεροι κυριαρχοῦν στὴ διαμάχη: ἐπιβάλλουν τὶς ἀπόψεις τους στὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως καὶ προκαλοῦν ἀλλεπάλληλες συνοδικὲς καταδίκες τῶν Κολλυβάδων, ἐξορίες, ἀφορισμοὺς καὶ καθαιρέσεις τῶν πρωτεργατῶν τοῦ κινήματος. Ὡς καὶ δολοφονία δύο ἁγιορειτῶν Κολλυβάδων ἀναφέρουν οἱ ἱστορικοί.

Ἀπὸ τὶς ἡγετικὲς φυσιογνωμίες τοῦ κινήματος, οἱ περισσότεροι ἀναγκάζονται νὰ ἐγκαταλείψουν τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ νὰ διασπαροῦν κυρίως στὰ νησιὰ τοῦ Αἰγαίου (Χίο, Ἰκαρία, Πάρο, Ὕδρα, κ.ἀ). Τὸ σημαντικότερο μᾶλλον κέντρο τῆς κολλυβαδικῆς παράδοσης διατηρήθηκε στὴ Σκιάθο: ἦταν ἡ μονὴ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ, ποὺ τὴν ἵδρυσε ὁ ἐξόριστος Κολλυβὰς ἱερομόναχος Νήφων. Τόσο ἡ προσωπικότητα τοῦ Νήφωνα ὅσο καὶ ἡ παράδοση τῆς μονῆς του ἐπηρέασαν ἀποφασιστικὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τῶν σκιαθιτῶν λογοτεχνῶν Παπαδιαμάντη καὶ Μωραϊτίδη.

Στὴν πρώτη φάση τῆς ἔριδας, θεολογικὸς ὑποστηρικτὴς καὶ ἡγέτης τῶν Κολλυβάδων ἀναδείχθηκε ὁ **Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης** (1713-1784). Εἶχε σπουδάσει στὴν Κωνσταντινούπολη, στὴν Πάτμο καὶ στὰ Ἰωάννινα καὶ μόνασε στὴ σκήτη τῶν Καυσοκαλυβίων. Δίδαξε στὴν Ἀθωνιάδα Σχολὴ καὶ διετέλεσε δυὸ φορὲς σχολάρχης της. Ἡ πραγματεία του *Περὶ συνεχοῦς θείας μεταλήψεως τῶν ἀχράντων μυστηρίων* (1766) ἦταν ἀπὸ τὰ ἰσχυρὰ ἐναύσματα γιὰ τὴν ὄξυνση τῆς διαμάχης. Ἐξορίστηκε ἀπὸ τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ συνέχισε τὸ διδακτικό του ἔργο στὴ Χίο, στὴν Ἀδριανού-

πολη, στὸ Μπρασσὸβ τῆς Τρανσυλβανίας καὶ στὸ Βουκουρέστι, ὅπου καὶ πέθανε.

Τὸν διαδέχθηκε στὴν ἡγετικὴ ἐκπροσώπηση τοῦ κινήματος ὁ ἱερομόναχος **Ἀθανάσιος ὁ Πάριος** (1721-1813). Εἶχε γεννηθεῖ στὸ χωριὸ Κόστος τῆς Πάρου. Σπούδασε ἀρχικὰ στὴ Σμύρνη καὶ ἀργότερα στὴν Ἀθωνιάδα μὲ δασκάλους τὸν Εὐγένιο Βούλγαρη καὶ τὸν Νεόφυτο Καυσοκαλυβίτη. Δίδαξε στὴ Θεσσαλονίκη καὶ μετὰ διεύρυνε τὶς σπουδές του παίρνοντας μαθήματα φιλοσοφίας, ρητορικῆς καὶ φυσικῆς ἀπὸ τὸν Νικηφόρο Θεοτόκη στὴν Κέρκυρα. Ὕστερα ἀπὸ σύντομη παραμονὴ στὸ Μεσολόγγι, ἐπιστρέφει στὸ Ἅγιον Ὄρος ὡς σχολάρχης τῆς Ἀθωνιάδας καὶ ἀναλαμβάνει ἐνεργὰ καὶ μαχητικὰ τὴν ὑπεράσπιση τῶν Κολλυβάδων. Διαβάλλεται ἀπὸ τοὺς ἀντιπάλους του ὡς αἱρετικὸς καὶ στὶς 9 Ἰουνίου 1776 καταδικάζεται, ἀποσχηματίζεται καὶ ἀφορίζεται μὲ ἀπόφαση τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Σωφρονίου Β′ καὶ τῆς περὶ αὐτὸν συνόδου. Καταφεύγει στὴ Θεσσαλονίκη, ὅπου ἀναλαμβάνει τὴ διεύθυνση τοῦ γυμνασίου τῆς πόλης. Τὸ 1781, ἐπὶ πατριαρχείας Γαβριὴλ Δ′, ἀπολογεῖται μπροστὰ στὴν ἱερὰ σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως, ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὸν ἀφορισμὸ καὶ ἀποκαθίσταται στὸ ἱερατικό του ἀξίωμα. Παραμένει στὴ Θεσσαλονίκη ὡς τὸ 1786 καὶ ἀπὸ ἐκεῖ συνεργάζεται μὲ τὸν ἅγιο Νικόδημο Ἁγιορείτη γιὰ τὴν ἔκδοση τῶν ἔργων τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Ἀπὸ τὸ 1786 καὶ ὡς τὸ τέλος τοῦ βίου του παραμένει στὴ Χίο ὡς διευθυντὴς τοῦ ἐκεῖ γυμνασίου.

Τὰ περισσότερα ἔργα του παραμένουν ἀνέκδοτα καὶ ἔχουν ὡς ἀντικείμενο τὴ ρητορική, τὴ γραμματική, τὴ φιλοσοφία καὶ τὰ μαθηματικά. Μετέφρασε ἀπὸ τὰ ἰταλικὰ τὰ *Στοιχεῖα Μεταφυσικῆς* τοῦ ναπολιτάνου διαφωτιστῆ A. Genovesi («Ἰενουησίου») καὶ σὲ συνεργασία μὲ τὸν ἐπίσκοπο Κορίνθου Μακάριο Νοταρᾶ συνέταξε θεολογικὴ *Ἐπιτομὴ* — εἶδος σχολικοῦ ἐγχειριδίου γιὰ τὴ διδασκαλία τῆς θεολογίας, ποὺ μεταφράστηκε καὶ στὰ ρουμανικά.

Ὁ Ἀθανάσιος μεταφράζει καὶ ἐκδίδει τὴ Μεταφυσικὴ τοῦ δια-

φωτιστῆ Genovesi, ἐνῶ ταυτόχρονα εἶναι συνειδητὸς καὶ μαχητικὸς πολέμιος τῶν νεωτερικῶν ἰδεῶν τῆς Δύσης. Οἱ σπουδές του καὶ ἡ γλωσσομάθειά του τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ ἔχει μιὰ σαφὴ εἰκόνα τῆς κοσμογονικῆς μεταβολῆς ποὺ συντελεῖται στὴν Εὐρώπη καὶ τοῦ ἀθεϊστικοῦ μηδενισμοῦ ποὺ ἐπιβάλλεται στὶς συνειδήσεις μέσω τοῦ Διαφωτισμοῦ. Γι' αὐτὸ καὶ μάχεται ἀνελέητα τὸν Διαφωτισμό, σὲ ἐποχὴ ποὺ ἡ συντριπτικὴ πλειοψηφία τῶν Ἑλλήνων λογίων, κυρίως στὴν εὐρωπαϊκὴ διασπορά, ἐπενδύει στὶς φιλελεύθερες ἰδέες τοῦ Διαφωτισμοῦ τὴν ἐλπίδα ἀνάστασης τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἔτσι ἡ μορφή του γίνεται γιὰ τοὺς Ἕλληνες Διαφωτιστὲς σύμβολο τοῦ «σκοταδισμοῦ» καὶ τῆς «ἀντίδρασης». Κυνηγημένος καὶ ἀφορισμένος ἀπὸ τὴ διοικοῦσα ἐκκλησία, συκοφαντημένος καὶ πολεμούμενος ἀπὸ τοὺς Διαφωτιστές, ὁ Ἀθανάσιος Πάριος εἶναι ἀπὸ τὶς πιὸ τραγικὲς μορφές, σὲ μιὰ ἐποχὴ τέλειας σύγχυσης καὶ πνευματικῆς σχιζοείδειας τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ: Δίχως κριτήρια καὶ συνείδηση πολιτισμικῆς ἰδιοπροσωπίας καὶ ταυτότητας, τὸ ὑπόδουλο γένος παραπαίει ἀνάμεσα σὲ ἀπομιμήσεις συντηρητισμοῦ ἢ φιλελευθερισμοῦ, δυτικῶν καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις προτύπων.

Ὁ Πάριος ἀντιτάχθηκε προσωπικὰ στὸν Κοραῆ. Μὲ ἐπιστολιμαία διατριβή, ποὺ κυκλοφόρησε εὐρύτατα, κατακρίνει ἀρχικὰ τὶς ἀθεολόγητες ἀπόψεις τοῦ Κοραῆ γιὰ τὴ νηστεία (1791). Καὶ μὲ τὸ ἔργο του *Ἀντιφώνησις πρὸς τὸν παράλογον ζῆλον τῶν ἀπὸ τῆς Εὐρώπης ἐρχομένων φιλοσόφων* (1802) ἐπιτίθεται βίαια στοὺς ἐκδυτικισμένους Ἕλληνες λογίους, ποὺ διεκδικοῦν νὰ ποδηγετήσουν ἀπὸ μακριὰ τὸ ὑπόδουλο γένος, ἐξασφαλισμένοι οἱ ἴδιοι στὴν Εὐρώπη καὶ ἀνώδυνα ἐπιλεκτικοὶ ἰδεολογικῶν προτιμήσεων. Ὁ Κοραῆς ἀπαντάει ἐπίσης μὲ βιαιότητα στὴν *Ἀντιφώνηση* καὶ ἀναγκάζει τὸν Πάριο νὰ υἱοθετήσει ἀνοιχτὰ θέσεις προκλητικὰ συντηρητικές: Ὄχι μόνο τὴν ἀπερίφραστη καταδίκη τῶν νεωτερικῶν ἰδεῶν (τύπου Βολταίρου ἢ Ρουσσὼ) καὶ τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης, ἀλλὰ καὶ τὴν ὑπεράσπιση τοῦ θεσμοῦ τῆς μοναρχίας. Σὲ

ἀντίθεση μὲ τὴν ἐκκοσμικευμένη ἐκδοχὴ τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου» καὶ τὸν ἐγγενὴ στὴν ἀστικὴ δημοκρατία ἀθεϊσμό, ἡ μοναρχία γιὰ τὸν 'Αθανάσιο παραπέμπει στὸν εἰκονισμὸ τοῦ Θεοῦ, ἐγγυητῆ τῆς δικαιοσύνης, καὶ στὸ βασιλικὸ ἀξίωμα στὸ ὁποῖο κάθε ἄνθρωπος ἀποκαθίσταται μὲ τὸ ἅγιο Βάπτισμα.

'Αλλὰ ἡ διένεξη Κοραῆ καὶ Παρίου κορυφώνεται μὲ ἀφορμὴ τὴν περιβόητη *Πατρικὴ Διδασκαλία*: Κυκλοφόρησε ἀπὸ τὸ πατριαρχικὸ τυπογραφεῖο τῆς Κωνσταντινούπολης τὸ 1797, ὡς κείμενο τοῦ πατριάρχη 'Ιεροσολύμων 'Ανθίμου. Ὅμως εἶναι πιὰ μᾶλλον βέβαιο ὅτι γράφτηκε ἀπὸ τὸν 'Αθανάσιο Πάριο[3]. Ἦταν ἡ ἀμεσότερη καὶ πιὸ ἀπερίφραστη πρόκληση γιὰ τοὺς Διαφωτιστές, ὄχι πιὰ στὸ ἐπίπεδο ἰδεολογικῶν καὶ θρησκευτικῶν ἀντιλήψεων, ἀλλὰ ὡς ἀντιπαράθεση πολιτικῶν-κοινωνικῶν ὁραμάτων: Στὴν καινούργια ὀρθολογικὴ ἐκδοχὴ τῶν δικαιωμάτων κάθε ἐθνότητας καὶ στὴν ἐκκοσμικευμένη προοπτικὴ τοῦ ἀστικοῦ κράτους, ὁ Πάριος ἀντιτάσσει τὴν ἐμμονὴ στὴν ἰδέα τῆς πολυεθνικῆς αὐτοκρατορίας ποὺ στηρίζει τὴν πολιτική της ἑνότητα σὲ πολιτισμικὴ βάση.

Μὲ τὴ συντηρητικὴ θρησκευτική του γλώσσα, τὴν ἁπλουστευτικὴ καὶ συχνὰ ἀφελὴ σὲ ἐκφράσεις, κρίνει τὰ πολιτικὰ μορφώματα ποὺ παρήγαγε ἡ Εὐρώπη —ἔξω ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας καὶ ἰδιαίτερα μετὰ τὴν πολυδιάσπαση τῆς Μεταρρύθμισης— ὡς προϊόντα δαιμονικῆς ἐπήρειας καὶ αἱρετικῆς αὐθαιρεσίας. 'Αντίθετα, ἀποδίδει στὴν πρόνοια καὶ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τὸ γεγονὸς ὅτι στὴν 'Ανατολὴ διαδέχθηκε τὴ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία ἡ μεγάλη καὶ ἰσχυρὴ 'Οθωμανική, ποὺ μέσα στοὺς κόλπους της «ἡ ἁγία καὶ ὀρθόδοξος πίστις διεφυλάχθη ἀλώβητος».

Ἡ *Πατρικὴ Διδασκαλία* προέτρεπε ἀνοιχτὰ τοὺς Ἕλληνες νὰ ὑποτάσσονται ἀδιαμαρτύρητα στὴν ἐξουσία τῶν 'Οθωμανῶν καὶ

3. Ὁ Steven Runciman δὲν εἶναι ὁ μόνος ἱστορικὸς ποὺ ἀποδίδει τὴν *Πατρικὴ Διδασκαλία* στὸν πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γρηγόριο Ε΄ (*The Great Church in Captivity*, σελ. 394-396). Ὅμως ἡ πρόσφατη μελέτη τοῦ Podskalsky (ὅ.π., σελ. 360 κ.ἑ.) ἐγγυᾶται τὴ συγγραφή της ἀπὸ τὸν 'Αθανάσιο Πάριο.

νὰ κωφεύουν στὶς νεωτερικὲς φιλελεύθερες καὶ ἐπαναστατικὲς ἰδέες. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἐκδόθηκε ἐπίσημα ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο ἀντανακλᾶ ὁπωσδήποτε πολιτικὲς σκοπιμότητες καὶ ἐπιταγὲς τῆς Ὑψηλῆς Πύλης, γι' αὐτὸ καὶ δὲν μποροῦμε νὰ ξέρουμε ἂν ἐκφράζει συνολικὰ τὶς προσωπικὲς ἀπόψεις τοῦ συντάκτη της[4]. Πάντως τὸ κείμενο ἔγινε ἀφορμὴ γιὰ ὁλομέτωπη ἐπίθεση τῶν Διαφωτιστῶν ἐνάντια στὴν Ἐκκλησία: Τὴν κατηγοροῦσαν ἀπερίφραστα γιὰ φιλοτουρκισμὸ καὶ δουλοφροσύνη, γιὰ συντήρηση καὶ σκοταδισμό, γιὰ συμφεροντολόγο ὑποτέλεια στὸν δυνάστη.

Ὁ Κοραῆς ἀπάντησε προσωπικὰ στὴν *Πατρικὴ Διδασκαλία* ἐκδίδοντας αὐτὸς τὴν *Ἀδελφικὴ Διδασκαλία πρὸς τοὺς εὑρισκομένους κατὰ πᾶσαν τὴν Ὀθωμανικὴν ἐπικράτειαν Γραικούς, εἰς ἀντίρρησιν κατὰ τῆς Ψευδωνύμου ἐν ὀνόματι τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου Ἱεροσολύμων ἐκδοθείσης ἐν Κωνσταντινουπόλει πατρικῆς Διδασκαλίας* (1798). Ἦταν ἕνα σκληρὸ ἐπιθετικὸ κείμενο, ποὺ ἤθελε νὰ βεβαιώσει ὅτι ἡ *Πατρικὴ Διδασκαλία* δὲν ἐκφράζει τὰ αἰσθήματα τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, ἀλλὰ μόνο τὴ γελοία παράνοια ἑνὸς κληρικοῦ, τρελοῦ ἢ προβατόσχημου λύκου.

Ἡ ὀξύτατη γλώσσα τοῦ Κοραῆ εἶναι ἐνδεικτικὴ τῆς ψυχολογι-

4. «Εἶναι φανερὸ —γιὰ ὅποιον κρίνει ὄχι μὲ τὰ σημερινά, ἀλλὰ μὲ τὰ κριτήρια τῆς ἐποχῆς ἐκείνης— ὅτι οἱ πατριάρχες καὶ ἡ ἱεραρχία, καθὼς ἐπίσης καὶ οἱ Φαναριῶτες —στὸ σύνολό τους σχεδὸν— καὶ γενικὰ ἡ παραδοσιακὴ ἡγεσία τοῦ Ἑλληνισμοῦ θεωροῦσε ὡς ἄρθρο πίστεως τὴν ἀνάγκη εἰρηνικῆς συνυπάρξεως τοῦ Γένους μὲ τὴν κυρίαρχη ὀθωμανικὴ πολιτεία. Οἱ ἐθνικιστικὲς ἰδέες —ποὺ ἐνθουσίαζαν τοὺς λογίους καὶ τοὺς ἐμπόρους τῆς Διασπορᾶς, τοὺς ἀστοὺς καὶ τὴν ἑλληνικὴ νεολαία στὸ ἐσωτερικὸ— δὲν εἶχαν ἀγγίξει ἢ δὲν εἶχαν πείσει ἀκόμη τὴ συντηρητικὴ ἡγεσία τοῦ Γένους. Μόνιμος φόβος της ἦταν ὅτι μιὰ τοπικὴ ἐξέγερση, ἀκόμη καὶ σὲ περίπτωση ἐπιτυχίας, θὰ ἐξέθετε τὸ ὑπόλοιπο τμῆμα τοῦ Ἑλληνισμοῦ στὴν ἐκδικητικὴ μανία τῶν Τούρκων καὶ τελικὰ στὸν ἀφανισμό. Τὰ δραματικὰ γεγονότα ποὺ ἀκολούθησαν ἀπὸ τότε ὡς τὸ 1922 καὶ ὡς σήμερα, ἔδειξαν ὅτι ὁ φόβος ἐκεῖνος δὲν ἦταν ἐντελῶς ἀβάσιμος»: Χρῆστος ΠΑΤΡΙΝΕΛΗΣ, «Οἱ σχέσεις τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὴν κυρίαρχη ὀθωμανικὴ πολιτεία», στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* ΙΑ', σελ. 125-126.

κῆς φόρτισης ποὺ συνόδευε τὴ διαφορὰ τῶν ἀπόψεων καὶ ἐλπίδων γιὰ τὸ μέλλον τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Ὁ Κοραῆς καὶ οἱ Διαφωτιστὲς ἔχουν σαφὴ στόχο καὶ ἐπιδίωξη: Τὴ σύσταση ἑνὸς ἐθνικοῦ κράτους, ποὺ θὰ ἀνταποκρίνεται στὸ ὅραμα τῶν εὐρωπαίων οὐμανιστῶν γιὰ τὴν ἀναβίωση τῆς πολιτικῆς ὑπόστασης τοῦ Ἑλληνισμοῦ στὰ ἀρχαιοελληνικὰ γεωγραφικὰ ὅρια. Ἕνα σύγχρονο κράτος, κατὰ τὰ εὐρωπαϊκὰ πρότυπα τοῦ ἀστικοῦ φιλελευθερισμοῦ, καὶ ἐπιπλέον μὲ τὴν αἴγλη τῆς ἀρχαιοελληνικῆς καταγωγῆς.

Ἀντίθετα, ὁ Πάριος, οἱ πατριαρχικοὶ καὶ οἱ Φαναριῶτες ἐκπροσωποῦν μιὰ μᾶλλον διαισθητικὴ καὶ ἐλάχιστα ἐπεξεργασμένη θεωρητικὰ προτίμηση: Ἐπιμένουν στὸ σχῆμα τῆς παραδοσιακῆς πολυεθνικῆς αὐτοκρατορίας, καὶ ἐκφράζουν τὴν ἐπιμονή τους μὲ τὴ γλώσσα τῶν συντηρητικῶν κύκλων τῆς Εὐρώπης, γλώσσα φοβισμένης ἀντίδρασης γιὰ τὶς νεωτερικὲς ἰδέες καὶ τὸν πολιτικὸ φιλελευθερισμό.

Βέβαια, πίσω ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀμηχανία καὶ διαισθητικὴ ἀντίδραση, λανθάνει ἕνας ἱστορικὸς ρεαλισμός, στοὺς ἀντίποδες τοῦ ρομαντισμοῦ τῶν Διαφωτιστῶν: Τὸ σχῆμα τῆς παραδοσιακῆς πολυεθνικῆς αὐτοκρατορίας ἦταν, πραγματικά, ἡ μόνη δυνατότητα νὰ διασωθεῖ ἡ ἑλληνικότητα τῶν διάσπαρτων καὶ ἀνάμικτων μὲ ἄλλες ἐθνότητες ἑλληνικῶν πληθυσμῶν τῆς ὀθωμανικῆς ἐπικράτειας. Ἑλληνικότητα —αὐτονόητα ταυτισμένη μὲ τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ Παράδοση— πληθυσμῶν ποὺ ἁπλώνονταν ἀπὸ τὴν κυρίως Ἑλλάδα ὣς τὰ βάθη τῆς Μικρασίας καὶ τοῦ Πόντου, καὶ ἀπὸ τὶς παραδουνάβιες ἡγεμονίες ὣς τὴν Κύπρο καὶ τὴν Αἴγυπτο.

Ἕνα στενὰ ἑλλαδικὸ κρατικὸ σχῆμα, στὰ ἀρχαιοελληνικὰ γεωγραφικὰ ὅρια τοῦ ὁράματος τῶν οὐμανιστῶν, θὰ ἄφηνε ἀπέξω τὴ συντριπτικὴ πλειοψηφία αὐτῶν τῶν ἀκραιφνῶν Ἑλλήνων. Καὶ ταυτόχρονα θὰ τοὺς ἐγκατέλειπε ἐκτεθειμένους στὴν ἐκδικητικὴ μανία τῶν Τούρκων, ἢ στὸν κίνδυνο τοῦ ἐξισλαμισμοῦ καὶ τῆς ἐξάλειψης τῆς πολιτισμικῆς τους ταυτότητας.

Γι' αὐτὸ καὶ στὰ μάτια τῆς παραδοσιακῆς ἡγεσίας τοῦ ὑπόδου-

λου Γένους ἡ ἰδέα ἑνὸς ἐθνικοῦ κράτους ἀντιπροσωπεύει ἄμεση ἀπειλὴ ἀφανισμοῦ τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Ἀλλὰ καὶ γιὰ ἕνα δεύτερο λόγο: Τὸ πρότυπο τοῦ ἐθνικοῦ κράτους, ὅπως διαμορφωνόταν στὴ Δύση, προϋπέθετε καὶ μιὰ ριζικὴ κοινωνικὴ μεταβολή: τὴν ὀργάνωση τοῦ κοινοῦ βίου μὲ βάση τὶς ἐκκοσμικευμένες ὀρθολογικὲς ἀρχὲς τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου», τοῦ φυσικοῦ δικαίου καὶ τοῦ κανονιστικοῦ ὠφελιμισμοῦ. Δηλαδὴ ἀναιροῦσε τὰ θεσμικὰ θεμέλια ἐκείνης τῆς κοινωνικῆς συγκρότησης, ποὺ εἶχε ἐπιτρέψει στὸν Ἑλληνισμὸ νὰ ἐπιβιώσει ἱστορικὰ μέσα καὶ ἀπὸ τὶς πιὸ ἀντίξοες συνθῆκες.

Ἔτσι, ἡ προτίμηση τῆς «συντηρητικῆς» ἡγεσίας τῶν ὑπόδουλων Ἑλλήνων γιὰ τὸ παρηκμασμένο σχῆμα τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας δὲν ἦταν οὔτε εὔκολος φιλοτουρκισμὸς —ὅπως βίαια κατάγγελλε ὁ Κοραῆς— οὔτε ἐθελοδουλεία. Προϋπέθετε μόνο μιὰν ἀντίληψη γιὰ τὸν Ἑλληνισμὸ καὶ τὴν οἰκουμενικότητά του, ποὺ βρισκόταν στοὺς ἀντίποδες τῆς στενῆς ἐθνικιστικῆς ἀρχαιοπληξίας τῶν Διαφωτιστῶν. Ἐξ ἄλλου, οἱ κατηγορούμενοι ὡς συντηρητικοὶ καὶ ἐθελόδουλοι προσέβλεπαν καὶ σὲ ἕνα ἐξαιρετικὰ ἐλπιδοφόρο ἱστορικὸ δεδομένο: Ἡ διοίκηση τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας εἶχε ἀρχίσει νὰ διαβρώνεται μὲ τὴν ἀνάδειξη Ἑλλήνων σὲ νευραλγικὲς διοικητικὲς θέσεις — κυρίως στὴ διαχείριση τῆς ἐξωτερικῆς πολιτικῆς καὶ στὴ διοίκηση τῶν παραδουνάβιων ἡγεμονιῶν. Τὸ ἐμπόριο καὶ ἡ ναυτιλία βρίσκονταν κατὰ μεγάλο μέρος σὲ ἑλληνικὰ χέρια. Πλήθαιναν συνεχῶς οἱ πόλεις στὶς ὁποῖες ὁ ἑλληνικὸς πληθυσμὸς ἐμφάνιζε τέτοιαν ὀργάνωση καὶ τέτοιους θεσμοὺς κοινωνικοῦ βίου, ὥστε οἱ συμπολίτες τους Τοῦρκοι νὰ δίνουν τὴν εἰκόνα μειονεκτικοῦ καὶ ὑπανάπτυκτου κοινωνικοῦ στρώματος.

Αὐτὰ τὰ δεδομένα ἐπέτρεπαν στοὺς πατριαρχικοὺς καὶ στοὺς Φαναριῶτες νὰ ἐλπίζουν σὲ μιὰ βαθμιαία, ἔστω καὶ μακροπρόθεσμη, ἔνδοθεν ἅλωση τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες. Καὶ εἶναι πολὺ πιθανὸ τὴν ἰδέα αὐτὴ νὰ τὴν καλλιεργοῦ-

σαν διακριτικὰ καὶ στὶς τουρκικὲς συνειδήσεις, προβάλλοντας ὡς ἀντίδοτο στὸ νεωτερικὸ ἐθνικισμὸ τὴν ἐκδοχὴ τῆς μιᾶς ἑνιαίας ἀνατολικῆς αὐτοκρατορίας, στὴν ὁποία —ὅπως καὶ στὴ βυζαντινὴ περίοδο— οἱ δυναστεῖες ἐναλλάσσονται, ὁπότε ἡ τουρκικὴ κατοχὴ δὲν ἦταν παρὰ ἡ ἄνοδος στὴν ἐξουσία τῆς «δυναστείας τῶν 'Οσμανιδῶν». Πάντως αὐτὴ ἡ ἰδέα φαίνεται πῶς κυκλοφοροῦσε ἀνεπίσημα στὸ Φανάρι ὣς τὰ τέλη τοῦ 19ου αἰώνα.

Τὸ γεγονὸς εἶναι ὅτι ἡ διένεξη 'Αθανασίου Παρίου καὶ Κοραῆ, Κολλυβάδων καὶ Διαφωτιστῶν, δὲν ἀντιπροσώπευε, ἁπλὰ καὶ μόνο, μιὰν ἀντίθεση συντηρητικῶν καὶ προοδευτικῶν — ὅπως προσπάθησε νὰ τὴν παρουσιάσει ἡ νεώτερη «φωταδιστική» ἱστοριογραφία. Ἦταν ἀντιπαράθεση δυὸ διαφορετικῶν πολιτικῶν οραμάτων, ποὺ τὸ καθένα ἀντιπροσώπευε καὶ μιὰν ἄλλη ἀντίληψη τῆς ἑλληνικότητας: Τὴν ἐμμονὴ στὸν ρεαλισμὸ τοῦ *τρόπου*, δηλαδὴ τοῦ πολιτισμοῦ, ὅπως τὸν ἐνσάρκωσε ἡ βυζαντινὴ καθολικότητα τοῦ *Γένους* (πέρα ἀπὸ φυλετικὰ ὅρια) τῶν 'Ελληνορθοδόξων. Ἢ τὴν ἐμμονὴ στὴν ἐξανάσταση μιᾶς φαντασιώδους ἐθνοφυλετικῆς ἑλληνικότητας, ποὺ θὰ ἀντλοῦσε ταυτότητα ἀπευθείας ἀπὸ τὸν ἀρχαιοκλασικὸ ἰδεότυπο, μὲ αὐθαίρετο ἅλμα διασκελισμοῦ τῶν βυζαντινῶν αἰώνων.

Ἔτσι, ἡ σύγκρουση Κολλυβάδων καὶ Διαφωτιστῶν ἀντιπροσωπεύει τὸ κρίσιμο σταυροδρόμι ἢ δίλημμα στὸ ὁποῖο βρέθηκε ὁ Νέος 'Ελληνισμὸς στὰ τέλη τοῦ 18ου - ἀρχὲς τοῦ 19ου αἰώνα — τὴν τελευταία μᾶλλον δυνατότητα γιὰ τὴ διάσωση ἢ τὴν ὁριστική του ἀλλοτρίωση. Ξέρουμε ὅτι τελικὰ ἐπιβλήθηκε ἡ προοπτικὴ τοῦ Κοραῆ, ὄχι ἡ προοπτικὴ τῶν Κολλυβάδων. Καὶ ἄρχισε τὸ βραδὺ ψυχορράγημα —μετὰ καὶ ἀπὸ τοὺς ἀλλεπάλληλους ἀκρωτηριασμοὺς τοῦ πλουτοφόρου κόσμου τῆς ἑλληνικῆς οἰκουμένης— ποὺ συνεχίζεται ὀδυνηρὰ καὶ ἀδιέξοδα ὣς σήμερα.

'Απὸ τὶς κορυφαῖες φυσιογνωμίες τοῦ κινήματος τῶν Κολλυβάδων, ἂν καὶ δὲν ὑπῆρξε ποτὲ ἁγιορείτης, ἦταν ὁ μητροπολίτης

Κορίνθου **Μακάριος Νοταρᾶς** (1731-1805). Γόνος τῆς ἀρχοντικῆς βυζαντινῆς οἰκογένειας τῶν Νοταράδων, συνέχιζε τὸ ὄνομα ποὺ εἶχε ἤδη λαμπρύνει στὸν ἐκκλησιαστικὸ χῶρο ὁ ἅγιος Γεράσιμος (1509-1579) καὶ οἱ ἐπιφανεῖς πατριάρχες Ἱεροσολύμων Δοσίθεος καὶ Χρύσανθος. Ὕστερα ἀπὸ σύντομη παραμονὴ στὸ μοναστήρι τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου ὅπου ἐκάρη μοναχός, ἐργάσθηκε ὡς δάσκαλος στὴν πατρίδα του Κόρινθο γιὰ ἕξι χρόνια. Τὸ 1765, σὲ ἡλικία 34 ἐτῶν, χειροτονήθηκε μητροπολίτης Κορίνθου. Τὸ πρῶτο του μέλημα ἦταν ἡ ἀναβάθμιση τοῦ κλήρου καὶ ἡ ἀγωγὴ τῶν νέων. Ἀκολούθησε ὅμως ἡ ὀρλωφικὴ ἐξέγερση (1768-1774) στὴν ὁποία ἀναμίχθηκε ἐνεργά, καὶ μὲ τὴν κατάπνιξή της ἀναγκάσθηκε νὰ καταφύγει μὲ πλοῖο τοῦ ρωσικοῦ στόλου ἀρχικὰ στὴ Ζάκυνθο, ὅπου συνδέθηκε μὲ τὸν Νικηφόρο Θεοτόκη, καὶ μετὰ στὴν Κεφαλληνία καὶ στὴν Ὕδρα.

Στὴν Ὕδρα ὁ Μακάριος συναντήθηκε μὲ τὸν Νικόδημο Ἁγιορείτη καὶ ἡ συνάντησή τους πρέπει νὰ ἦταν ἀποφασιστικὴ γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τῶν δύο ἀνδρῶν. Συνεργάστηκαν γιὰ τὴ σύνταξη τῆς *Φιλοκαλίας τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν* καὶ γιὰ τὴν ἔκδοση μιᾶς δεύτερης ἀνθολογίας πατερικῶν ἀποφθεγμάτων, ποὺ εἶχε συγκροτήσει στὸν 11ο αἰώνα ὁ μοναχὸς **Παῦλος Εὐεργετινός**[5]. Ἐπίσης, μὲ ἀφορμὴ ἢ καὶ μὲ βάση τὸ βιβλίο τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ Miguel de Molinos (*Breve tratado de la comunion cotidiana*, Ρώμη 1675), ὁ Μακάριος ἐξέδωσε *Ἐγχειρίδιον ἀνωνύμου τινὸς ἀποδεικτικὸν περὶ τοῦ ὅτι χρεωστοῦσιν οἱ χριστιανοὶ συχνότερον νὰ μεταλαμβάνωσι τὰ θεῖα μυστήρια* — Βενετία 1777. Τὸ τελευταῖο αὐτὸ προκάλεσε καινούργια ἔξαρση ἁγιορειτικῶν ἐπιθέσεων ἐναντίον τῶν Κολλυβάδων. Ἕξι χρόνια ἀργότερα ὁ Νικόδημος Ἁγιορείτης τὸ ἐπεξεργάστηκε πληρέστερα, τὸ συμπλήρωσε καὶ τὸ ἐπανεξέδω-

5. *Εὐεργετινός: Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων* — ἐκδόθηκε στὴ Βενετία τὸ 1783 καὶ γνώρισε μετὰ ἐπανειλημμένες ἐκδόσεις.

σε[6], ἀλλὰ καὶ πάλι τὸ βιβλίο καταδικάστηκε ἀπὸ τοὺς πατριάρχες Γαβριὴλ Δ΄ καὶ Προκόπιο. Δὲν ἔπαψε ὡστόσο νὰ κυκλοφορεῖ εὐρύτατα μεταξὺ τῶν χριστιανῶν.

Ἀπὸ τὴν Ὕδρα ὁ Μακάριος πέρασε στὴ Χίο, ὅπου εἶχε καταφύγει ὁ ἄλλος κορυφαῖος τῶν Κολλυβάδων, ὁ Ἀθανάσιος Πάριος. Ἀπὸ τὴν καινούργια αὐτὴ συνεργασία τοῦ Μακαρίου μὲ τὸν Ἀθανάσιο προέκυψε ἡ *Ἐπιτομὴ ἤτοι Συλλογὴ τῶν τῆς πίστεως δογμάτων* (Λειψία 1806), τὸ *Νέον Λειμωνάριον* (Βενετία 1819)· ποὺ συγκεντρώνει μαρτυρολόγια νεομαρτύρων τῆς Τουρκοκρατίας, καὶ ἡ δεύτερη ἔκδοση τῆς *Χριστιανικῆς Ἀπολογίας* (Λειψία 1800).

Τὸ 1777 ὁ Μακάριος φθάνει γιὰ πρώτη φορὰ στὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ παραδίδει στὸν Νικόδημο τὰ χειρόγραφα τῆς *Φιλοκαλίας*, προκειμένου αὐτὸς νὰ παραβάλει καὶ ἐλέγξει τὰ πατερικὰ κείμενα μὲ βάση τοὺς σωζόμενους στὶς βιβλιοθῆκες τῶν ἁγιορειτικῶν μονῶν κώδικες. Στὸ Ὄρος ὁ Μακάριος γνωρίζει μὲ ἄμεση ἐμπειρία τὴν ὀξύτητα τῆς κολλυβαδικῆς ἔριδας, καὶ μάλιστα μὲ ἀφορμὴ τὴν προσωπική του ἄρνηση νὰ τελέσει μνημόσυνο στὴ Μονὴ Κουτλουμουσίου ἡμέρα Κυριακή. Ἐγκαταλείπει ἀπογοητευμένος τὸν Ἄθωνα καὶ συνεχίζει τὶς ἀπὸ τόπο σὲ τόπο μεταβάσεις του (Πάτμο, Ὕδρα, Κόρινθο, Σμύρνη), μὲ μακρότερη ἢ συντομότερη σὲ κάθε μέρος παραμονή. Τὰ τελευταῖα χρόνια τοῦ βίου του ἐγκαταβιώνει σὲ ἐρημικὸ ἡσυχαστήριο στὴ Χίο, ὣς τὴν τελευτή του.

Ἡ μορφὴ τοῦ Μακαρίου καὶ τὸ ἔργο του εἶναι ἀπὸ τὶς ἀπροσδόκητες ἐκπλήξεις, ἂν ἰδωθεῖ μέσα στὸ εὐρύτερο ἱστορικὸ πλαίσιο τῆς ἐποχῆς, πλαίσιο ποὺ φαίνεται ὅτι καθορίζει τὰ κίνητρα καὶ τὴ στάση αὐτοῦ τοῦ μοναχικοῦ ἀσκητῆ:

Ἡ Εὐρώπη ζεῖ ἀληθινὴ κοσμογονία: ἕνας καινούργιος κόσμος γεννιέται μέσα σὲ μιὰ φρενίτιδα ἐνθουσιασμοῦ. Ριζικὲς ἀνακατατάξεις, κοινωνικές, πολιτικὲς καὶ ἰδεολογικές, ἡ μέθη τῆς ἀλλαγῆς

6. *Βιβλίον ψυχωφελέστατον περὶ τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων*, Βενετία 1783.

συνεπαίρνει τὶς συνειδήσεις, ἀφυπνίζει καινούργιες ἐλπίδες καὶ στοὺς ὑπόδουλους τῆς Ἀνατολῆς.

Ἐπίκεντρο ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση, καὶ πρὶν ἢ μετὰ ἕνα πλῆθος ἐκρηκτικῶν γεγονότων συμπυκνωμένων μέσα σὲ ἐλάχιστα χρόνια: Οἱ πρῶτοι θρίαμβοι τοῦ «ἐλευθερωτῆ» Ναπολέοντα, ἡ ἀνακήρυξη τῆς ἀνεξαρτησίας τῶν Ἡνωμένων Πολιτειῶν τῆς Ἀμερικῆς, ἡ ἀφύπνιση τῶν ἐθνικισμῶν, οἱ ριζοσπαστικὲς ἰδέες τῶν Ἐγκυκλοπαιδιστῶν, ἡ εἰκονοκλαστικὴ γλώσσα τοῦ Βολταίρου, ἡ κριτικὴ κάθε «ἀποκάλυψις» τοῦ Φίχτε, ἡ καινούργια μεταφυσικὴ καὶ ἠθικὴ τοῦ Κάντ, ἡ φιλελεύθερη θεμελίωση τῆς Πολιτικῆς Οἰκονομίας, οἱ ἐπαναστατικὲς πολιτικὲς προτάσεις, τὰ ἐντυπωσιακὰ ἐπιτεύγματα τῆς ἐπιστήμης, οἱ τολμηρὲς καινοτομίες στὴν τέχνη. Ὕστερα ἀπὸ δεκαετίες ζυμώσεων καὶ ἐκρηκτικῶν διεργασιῶν, ἡ Δύση μοιάζει πιὰ νὰ διαμορφώνει ὁριστικὰ τὴν ἀπαρόμοιαστη μέσα στὴν Ἱστορία κοινωνικὴ καὶ πολιτισμική της δυναμική.

Αὐτὴ ἡ δυναμικὴ εἶναι ἰδιαίτερα θαμβωτικὴ γιὰ τοὺς τυραννισμένους ραγιάδες τῆς ὀθωμανικῆς βαρβαρότητας. Καί, εἶναι φυσικό, ὅσοι λόγιοι Ἕλληνες μποροῦν καὶ παρακολουθοῦν τὶς εὐρωπαϊκὲς ἐξελίξεις, νὰ στρατεύονται μαχητικὰ καὶ ἀνεπιφύλακτα στὰ ἰδεώδη τοῦ νεωτερισμοῦ. Θὰ δοῦμε στὸ ἑπόμενο κεφάλαιο τὰ πρόσωπα καὶ τὶς ἀντιδράσεις τους.

Ἡ ἔκπληξη τῆς διαφορᾶς ἐντοπίζεται μόνο σὲ ἐκείνη τὴ χούφτα τῶν ταπεινῶν καλογέρων λογίων, ποὺ συσπειρώνει καὶ ἐμπνέει ὁ Μακάριος: τοὺς Κολλυβάδες. Ἡ δική τους ἀντίδραση στὴν εὐρωπαϊκὴ κοσμογονία, ἐπίσης δυναμικὴ καὶ γόνιμη, προδίδει μιὰν ἱστορικὴ διορατικότητα καὶ ὀξυδέρκεια πραγματικὰ θαυμαστή. Ἀναλαμβάνουν τὴ γιγαντιαία γιὰ τὶς συνθῆκες τοῦ ἑλληνικοῦ χώρου προσπάθεια νὰ τροφοδοτήσουν τὸ ὑπόδουλο Γένος μὲ θεμελιώδη κείμενα πνευματικῆς καὶ πολιτισμικῆς αὐτοσυνειδησίας. Δὲν ἀντιτάσσουν στὸν νεωτερισμὸ μιὰν ἀντίπαλη ἰδεολογία, ἀλλὰ ἕνα λόγο ὑπαρκτικῆς ἀφύπνισης στὶς οὐσιώδεις καὶ πρωταρχικὲς

ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως τὶς φώτισε τὸ ἦθος καὶ ἡ ἐμπειρία τῶν Πατέρων τῆς ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης.

Γιὰ πρώτη φορὰ καὶ μέσα σὲ ἐλάχιστα χρόνια προσφέρουν σὲ ἔντυπες ἐκδόσεις, στὸ πρωτότυπο ἢ μεταφερμένα σὲ χυμώδη λαϊκὴ γλώσσα, ἔργα τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ, τοῦ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, τοῦ Μάρκου Εὐγενικοῦ — ἔργα καὶ ὀνόματα τελείως λησμονημένα, γιὰ τρισήμισι ὁλόκληρους αἰῶνες, ἀκόμα καὶ στὰ ἐκκλησιαστικὰ περιβάλλοντα. Γράφουν καὶ οἱ ἴδιοι οἱ Κολλυβάδες βιβλία κατήχησης καὶ ἀπολογητικῆς γιὰ νὰ στηρίξουν τὶς χειμαζόμενες χριστιανικὲς συνειδήσεις τῶν ὑπόδουλων Ἑλλήνων. Συγκροτοῦν μαρτυρολόγια Νεομαρτύρων, γιὰ νὰ παραδειγματίσουν τοὺς πιστοὺς μὲ τὰ πρόσφατα αὐτὰ ὑποδείγματα θυσιαστικῆς αὐταπάρνησης.

Τὸ ἀντιπροσωπευτικότερο ἴσως ἐπίτευγμα, ἡ «ταυτότητα» τοῦ ἔργου τῶν Κολλυβάδων, ἀποκαλύπτεται στὴ συγκρότηση καὶ ἔκδοση τῆς *Φιλοκαλίας*. Ἀνθολόγιο κειμένων 36 μεγάλων τῆς Ἐκκλησίας Πατέρων καὶ ἀσκητῶν, ἀπὸ τὸν 4ο ὣς καὶ τὸν 15ο αἰώνα, ποὺ ἀναφέρονται ὅλα στὴ δυνατότητα καὶ στοὺς τρόπους ἄμεσης ἐμπειρικῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, σωματικῆς αἴσθησης τοῦ Θεοῦ, μέσω τῆς κάθαρσης τοῦ νοῦ μὲ τὴ συνεχὴ ἄσκηση στὴ *νοερὰ προσευχή*.

Πρέπει νὰ εἶναι σαφὲς γιὰ τοὺς Κολλυβάδες, ὅτι ἡ εὐρωπαϊκὴ κοσμογονία τῆς ἐποχῆς τους συνιστᾶ ἕνα πολύπτυχο φαινόμενο δυναμικῆς ἀντίδρασης σὲ μιὰ ἀναξιόπιστη πίστη, σὲ μιὰ τυραννικὴ καὶ σκοταδιστικὴ θρησκευτικότητα. Γι᾽ αὐτὸ καὶ ἀντιτάσσουν μὲ τὴ *Φιλοκαλία* τὴν ἐμπειρικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς γνησιότητας. Σκοπεύουν ἀπευθείας στὴν κατάδειξη τοῦ πυρήνα τῶν ἐπαγγελιῶν τῆς Ἐκκλησίας, ἀπευθείας στὸν στόχο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἄσκησης μοναχῶν καὶ λαϊκῶν, στὴν ψηλάφιση τῆς εὐαγγελικῆς ἀποκάλυψης.

Καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ ἔκπληξη. Ὕστερα ἀπὸ τρισήμισι αἰῶνες νοησιαρχικοῦ καὶ ἠθικιστικοῦ μονόδρομου στὸν ἑλληνικὸ λόγιο χῶρο,

ἀνεπίγνωστου μιμητισμοῦ τῆς δυτικῆς «θρησκειοποίησης», ρητορικῆς εὐσεβολογίας καὶ δογματικῶν ἰδεολογημάτων, σχολαστικῶν «ὁμολογιῶν» καὶ ἀνυποψίαστων παραχωρήσεων στὴν ἐκκοσμίκευση, ὕστερα ἀπὸ τρισήμισι αἰῶνες τραγικῆς ἀλλοτρίωσης πατριαρχείων, σχολῶν καὶ λογίων, ἐμφανίζεται ἀπρόσμενα καὶ αἰφνιδιαστικὰ ἡ ἀποκαλυπτικὴ εὐθυκρισία τοῦ ἁγίου Μακαρίου, ποὺ ἀνασύρει ἀπὸ τὴ λήθη τὴν ἐκκλησιαστικὴ μαρτυρία τῶν οὐσιωδῶν ζητουμένων.

Ἡ *Φιλοκαλία* δὲν εἶναι συλλογὴ ἐξειδικευμένων «μυστικῶν» κειμένων. Θέλει νὰ καταδείξει, τί ἀκριβῶς ζητᾶμε μετέχοντας στὴν Ἐκκλησία. Δὲν ζητᾶμε ἔγκυρα νοήματα ἢ νομικὲς ἐξασφαλίσεις ὑπερβατικῆς δικαίωσης. Ζητᾶμε τὴ *φιλία* τοῦ *καλοῦ* ἢ ὡραίου, τὸν ἔρωτα τοῦ κάλλους. Ποθοῦμε τὸ κάλλος τοῦ Δεσποτικοῦ Προσώπου, κι ἡ γνώση τοῦ κάλλους εἶναι ἐμπειρικὸ γεγονὸς *σχέσης*, προσωπικῆς *κοινωνίας* ποὺ συνιστᾶ τὴν ὄντως ζωὴ τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἀθανασίας.

Ἀλλὰ ἡ προσωπικὴ σχέση μὲ τὸ Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, ὅπως κάθε ἀληθινὸς ἔρωτας, κερδίζεται μὲ ἐπίπονη ἄσκηση παραίτησης ἀπὸ τὶς ἐγωκεντρικὲς ἀντιστάσεις, κένωσης ἀπὸ τὸ φυσικὸ ἀτομοκεντρικὸ θέλημα. Ἀναζητᾶμε τὴ σχέση ἔμπρακτα καὶ ἐνεργά, μὲ συνεχὴ ἐπίκληση τοῦ ἐραστοῦ Ὀνόματος, μὲ συντονισμὸ τῶν ὅρων τῆς φυσικῆς μας ὕπαρξης —τοῦ νοῦ καὶ τῆς ἀναπνοῆς— στὴν ἐπίκληση τοῦ ἐλέους Του, τοῦ χαρίσματος νὰ κοινωνεῖ Αὐτὸς μαζί μας τὴ ζωή.

Αὐτὴ ἡ ἔμπρακτη ἐρωτικὴ ἀφοσίωση τῆς συνεχοῦς ἐπίκλησης καθαίρει τὸν νοῦ ἀπὸ τὶς κτητικές του ψευδαισθήσεις, καθαίρει καὶ τὴν ἐπιθυμία (τὴν «καρδία» τοῦ ἀνθρώπου) ἀπὸ τὶς περισπάσεις τῶν ὀρέξεων αὐθυπαρξίας τοῦ κτιστοῦ. Ἑνώνει τὸν «νοῦ» μὲ τὴν «καρδία» στὴν ἑνιαία ἐρωτικὴ αὐτοπροσφορά: ἡ ἐπιθυμία ὑποτάσσεται στὸν λόγο τῆς προσωπικῆς ἀναφορᾶς, ὁ λόγος στὴν ἐπιθυμία τῆς ποθούμενης σχέσης.

Ἡ μετάθεση τῆς ὑπαρκτικῆς αὐτοσυνειδησίας, ἀκόμα καὶ τῆς

λειτουργίας τῆς φυσικῆς ἀναπνοῆς, στὸν πόθο τῆς σχέσης, χαρίζει στὸν ἄνθρωπο τὴν ἐμπειρία τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τοὺς περιορισμοὺς τῆς κτιστῆς καὶ θνητῆς του φύσης. Τὴν ἐμπειρία νὰ ὑπάρχει ὄχι μὲ τὸν τρόπο τῆς φύσης, ἀλλὰ μὲ τὸν τρόπο τῆς σχέσης, τὸν τρόπο τοῦ ἔρωτα, ποὺ συνιστᾶ καὶ τὴν ὄντως ζωὴ τῆς Τριαδικῆς Θεότητας.

Δὲν θὰ ἦταν μεγαλοστομία νὰ ἰσχυρισθεῖ κανείς, ὅτι ἡ ἔκδοση τῆς *Φιλοκαλίας*, ἄδηλα ἴσως καὶ ἀνεπαίσθητα, συνιστᾶ πρόκληση ἀναμέτρησης δυὸ πολιτισμῶν: Ἀπὸ τὴ μιά, ἡ φρενίτιδα τῆς «προόδου», ποὺ εἰδωλοποιεῖ θριαμβικὰ τὴν πιὸ στεγνὴ καὶ στεγανὴ ἀνθρωποκεντρικὴ αὐτάρκεια, αὐτάρκεια τοῦ φυσικοῦ καὶ θνητοῦ. Μαζὶ καὶ ἡ μέθη τῆς ἀκοινώνητης ἐλευθερίας τῶν ἐπιλογῶν, τῆς ἀπολυτοποίησης τῶν ἀπρόσωπων δικαιωμάτων τοῦ ἀτόμου, ἡ νοητικὴ ὑπεροψία τῆς ἀποτελεσματικότητας ποὺ μηχανοποιεῖ τὴ ζωή. Κι ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ προτεραιότητα ἀναζήτησης τῆς ἀλήθειας καὶ ὄχι τῆς χρησιμότητας. Τὸ πρωτεῖο τῆς κοινωνίας καὶ τοῦ ἔρωτα, τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας καὶ ὄχι τῆς ἀτομικῆς οὐδετερότητας, τῆς ζωῆς καὶ ὄχι τῆς ἐπιβίωσης. Ἡ χαρὰ τῆς ἐλπίδας ποὺ ψηλαφεῖ τὴν ὑπέρβαση τοῦ θανάτου.

Ποιὸς *τρόπος* κοινοῦ βίου θὰ μποροῦσε νὰ προκύψει ἀπὸ τὴ φιλοκαλικὴ πρόταση τῶν Κολλυβάδων, ποιὰ κοινωνικὰ μορφώματα, ποιὰ τεχνολογία, ποιοὶ θεσμοὶ πολιτικῆς καὶ οἰκονομίας, τελικὰ ποιὸς πολιτισμός; Κανένας σχηματικὸς προκαθορισμὸς δὲν μπορεῖ νὰ ὑποκαταστήσει τὴν κοινωνικὴ δυναμικὴ ποὺ προκύπτει κάθε φορὰ ἀπὸ μιὰ διαφορετικὴ νοηματοδότηση τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης καὶ τῆς ἀνθρώπινης πράξης. Τὸ δεδομένο γεγονὸς εἶναι ἕνα: Ὅτι στὸ κρίσιμο ἱστορικὸ σταυροδρόμι τῆς ἐπιλογῆς, ὁ Ἑλληνισμὸς ἀκολούθησε τοὺς Διαφωτιστὲς καὶ ὄχι τοὺς Κολλυβάδες. Ὀργανώθηκε σὲ ἐθνικὸ κράτος πιθηκίζοντας τυφλὰ θεσμούς, ὀργανωτικὰ σχήματα καὶ ἰδεολογίες τῆς Εὐρώπης. Ἀφέθηκε ὁλοκληρωτικὰ στὴν ἀλλοτρίωση τῆς πολιτισμικῆς του ἰδιοπροσωπίας καὶ ταυτότητας.

Ἡ *Φιλοκαλία* πάντως μπῆκε σὲ ἐκείνη τὴν τροχιὰ τῆς δυναμικῆς καθολικότητας, ποὺ συνοδεύει πάντοτε τὴν πανανθρώπινη ἐμβέλεια τοῦ ὄντως ἑλληνικοῦ λόγου:

Τὸ 1793, ἕνδεκα χρόνια μετὰ τὴν πρώτη ἔκδοσή της στὰ ἑλληνικὰ (1782), ἐκδίδεται καὶ σὲ σλαβονικὴ μετάφραση. Τὴν πρωτοβουλία γιὰ τὴ σλαβονικὴ μετάφραση τῆς *Φιλοκαλίας* εἶχε ὁ διάσημος τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ρῶσος μοναχὸς **Παΐσιος Βελιτσκόφσκι** (1722-1794), ἡγούμενος τῆς μονῆς Νεάμτσου στὴ Μολδαβία, μὲ προηγούμενη θητεία δεκαοχτὼ χρόνων ἄσκησης στὸ Ἅγιον Ὄρος. Ὁ Παΐσιος συνδεόταν προσωπικὰ μὲ τὸ Μακάριο Νοταρᾶ, ὁ ὁποῖος καὶ τοῦ ἔστειλε ἀντίτυπο τῆς *Φιλοκαλίας*. Ἡ μετάφραση στὰ σλαβονικὰ ἔγινε ἀπὸ μοναχοὺς τῆς μονῆς Νεάμτσου μὲ προσωπικὴ ἐπίβλεψη τοῦ Παΐσιου, καὶ στάλθηκε ἀμέσως στὴν Πετρούπολη γιὰ νὰ τυπωθεῖ. Ἐκεῖ ὁ μητροπολίτης Γαβριὴλ ὀργάνωσε ὁμάδα ἑλληνομαθῶν μοναχῶν καὶ καθηγητῶν τῆς ἀκαδημίας Ἀλεξάνδρου Νιέφσκυ γιὰ τὴν τελικὴ ἐπεξεργασία καὶ γλωσσικὴ ἀρτίωση τῆς μετάφρασης, ποὺ πρώτη φορὰ μετέφερε στὰ ρωσικὰ τὴν ὁρολογία καὶ τὶς λεπτὲς νοηματικὲς ἀποχρώσεις τῆς βυζαντινῆς ἀσκητικῆς γραμματείας[7].

Ἡ σλαβονικὴ μετάφραση τῆς *Φιλοκαλίας* ἀποτέλεσε ἀποφασιστικὸ γεγονὸς γιὰ τὴν πνευματικὴ ζωὴ τῆς Ρωσίας. Ὀνομάστηκε «φιλοκαλικὴ ἀναγέννηση» ἡ δυναμικὴ ἀναζωπύρωση τῆς ἀσκητικῆς καὶ ἐκκλησιοκεντρικῆς εὐσέβειας, ποὺ ἀπὸ τὰ μέσα πιὰ τοῦ 19ου αἰώνα ἐμφανίστηκε ὡς νέο ρεῦμα ἀντίστασης στὴ ριζικὴ ἀλλοτρίωση τῆς ρωσικῆς ὀρθοδοξίας, τὴν καθολικὰ καὶ θεσμικὰ ἐπιβεβλημένη μὲ τὴ μεταρρύθμιση τοῦ Μεγάλου Πέτρου.

Ἡ «φιλοκαλικὴ ἀναγέννηση» εἶχε ὡς κέντρο τὴν περίφημη μονὴ τῆς Ὄπτινα, ὅπου συγκεντρώθηκαν οἱ μαθητὲς τοῦ Παΐσιου

7. Γιὰ τὴ σλαβονικὴ μετάφραση τῆς *Φιλοκαλίας* καὶ τὰ περὶ αὐτήν, βλ. Ἀντ. - Αἰμ. Ταχιαου, *Ὁ Παΐσιος Βελιτσκόφσκυ καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του*, Θεσσαλονίκη (ΙΜΧΑ) 1964. — Γεωργίου Φλωροφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας* Ι, Θεσσαλονίκη (Πουρνάρας) 1986, σελ. 243 κ.ἑ.

Βελιτσκόφσκυ καὶ τὰ χειρόγραφα πολλῶν ἀκόμα μεταφράσεων ἑλληνικῶν πατερικῶν κειμένων, ποὺ εἶχαν ἑτοιμαστεῖ στὴ μονὴ Νεάμτσου. Μὲ τοὺς μοναχοὺς τῆς Ὄπτινα καὶ τὴν φιλοκαλική τους προσπάθεια συνδέθηκε καὶ συνεργάστηκε ἕνας προικισμένος φιλόσοφος καὶ συγγραφέας, ὁ Ἰβὰν Κιριέβσκυ, ποὺ εἶχε διατελέσει μαθητὴς τοῦ Hegel καὶ τοῦ Schelling στὴ Γερμανία. Ὁ Κιριέβσκυ διέβλεψε ἀμέσως στὰ φιλοκαλικὰ κείμενα ὄχι μόνο τὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς γνησιότητας, ἀλλὰ καὶ τὴ δυναμικὴ μιᾶς φιλοσοφικῆς πρότασης, τῆς μόνης ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ἀντιταχθεῖ στὴν πρόκληση τοῦ εὐρωπαϊκοῦ μηδενισμοῦ. Ἀπὸ τὴ συνεργασία τοῦ Κιριέβσκυ μὲ τοὺς μοναχοὺς τῆς Ὄπτινα προῆλθε μιὰ σειρὰ ἐκδόσεων πατερικῶν κειμένων στὰ σλαβονικὰ (ἡ *Κλίμαξ* τοῦ Ἰωάννου, ἡ *Βίβλος Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου*, οἱ *Κατηχήσεις* τοῦ Θεοδώρου Στουδίτη, τὰ *Ἀσκητικὰ* τοῦ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου, κλπ.).

Ἀλλὰ πέρα κι ἀπὸ τὶς ἐκδόσεις, τὸ φιλοκαλικὸ ὁρμητήριο τῆς Ὄπτινα ἔγινε ἀφετηρία καινούργιων προσανατολισμῶν στὴ φιλία καὶ συνεργασία τοῦ Κιριέβσκυ μὲ τρεῖς ἀκόμα σημαντικοὺς φιλοσόφους τῆς ἐποχῆς του: τὸν Κομιακώφ, τὸν Ἀκσάκωφ καὶ τὸν Σαμαρίν. Ἔτσι ἐμφανίστηκε ἡ πρώτη ὁμάδα τῶν *Σλαβόφιλων*, ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπονομάστηκαν, ποὺ οἱ θέσεις καὶ ἡ σκέψη τους λειτούργησαν ὡς καταλύτης ζυμώσεων στὴ Ρωσία τοῦ 19ου αἰώνα[8].

Δὲν εἶναι ἐδῶ ὁ χῶρος γιὰ νὰ κρίνουμε ἀναλυτικὰ τὸ πολύπτυχο κίνημα τῶν Σλαβόφιλων καὶ τὶς ἐπιμέρους διαφοροποιήσεις τῶν στοχαστῶν ποὺ τὸ ἐκφράζουν. Σίγουρα, ὑπάρχει ἕνας κοινὸς ἄξονας ποὺ τοὺς ἑνοποιεῖ: Εἶναι ἡ ἀντίθεση πρὸς τὴ δυτικὴ νοησιαρχία καὶ τὸν συνακόλουθο ἀτομοκεντρισμό, ὅπως καὶ ἡ ἐμμονὴ στὶς ζωτικὲς ἀπαντήσεις ποὺ διασώζει ἡ ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ Παράδοση καὶ ἡ λαϊκὴ ρωσικὴ εὐσέβεια. Στὸν κοινὸ αὐτὸ ἄξονα

8. Βλ. ΤΑΧΙΑΟΥ, ὅ.π., σελ. 136-143. — B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, I, Paris (Gallimard) 1952, σελ. 202. — Nik. LOSSKY, *Histoire de la philosophie russe*, Paris (Payot) 1954, σελ. 10, 26 καὶ 39.

συγκλίνουν οἱ ἐπιδράσεις τῆς φιλοκαλικῆς ἀναγέννησης, ἡ ἀκτινοβολία μοναστικῶν κέντρων ὅπως τὸ μοναστήρι τῆς Ὄπτινα, ἀλλὰ καὶ τὸ κλίμα τοῦ εὐρωπαϊκοῦ «λαϊκισμοῦ», τῆς στροφῆς στὶς ἀξίες καὶ στὸ ἦθος τῆς λαϊκῆς παράδοσης — κλίμα ποὺ εἶχαν ἐν πολλοῖς ἐπιβάλει στὴ ρωσικὴ διανόηση οἱ κορυφαῖες δημιουργίες τοῦ Πούσκιν καὶ τοῦ Γκόγκολ.

Αὐτὸ ποὺ ἐδῶ μᾶς ἐνδιαφέρει εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ φιλοκαλικὴ ἀναγέννηση καὶ τὸ μοναστήρι τῆς Ὄπτινα ἐπηρεάζουν ἀποφασιστικὰ ἕνα δυναμικὸ ρεῦμα τῆς ρωσικῆς διανόησης, ποὺ ἀργότερα θὰ δώσει ἐκπληκτικοὺς καρποὺς μὲ τὸ ἔργο τοῦ Τολστόι, τοῦ Σολοβιὼφ καί, κυρίως, τοῦ Ντοστογιέφσκυ. Οἱ μορφὲς τοῦ Τύχωνα, στοὺς *Δαιμονισμένους*, καὶ τοῦ στάρετς Ζωσιμᾶ, στοὺς *Ἀδελφοὺς Καραμάζοφ*, ἀντλοῦνται ἀπὸ τὶς προσωπικὲς ἐμπειρίες τοῦ Ντοστογιέφσκυ στὸ μοναστήρι τῆς Ὄπτινα, ὅπως ἐπισημαίνουν οἱ μελετητές του[9].

Ἀλλὰ ἡ δυναμικὴ ἀξιοποίηση τῆς φιλοκαλικῆς ἀναγέννησης θὰ συντελεστεῖ στὰ μέσα πιὰ τοῦ 20ου αἰώνα ἀπὸ τοὺς ρώσους θεολόγους τῆς μετεπαναστατικῆς διασπορᾶς, ποὺ θὰ σημάνει καὶ τὴν πρώτη, μετὰ τὸν 14ο αἰώνα, ἐπανεύρεση τῆς θεολογικῆς αὐτοσυνειδησίας καὶ ταυτότητας τῶν Ὀρθοδόξων. Ἡ ἐκπληκτικὴ αὐτὴ ἀφύπνιση θὰ προκαλέσει σημαντικὲς ἀνακατατάξεις στὸν εὐρύτερο χῶρο τῆς εὐρωπαϊκῆς θεολογίας καὶ θὰ συντελέσει στὴ στροφὴ σημαντικῶν ρωμαιοκαθολικῶν θεολόγων πρὸς τὴ σπουδὴ τῶν ἑλλήνων Πατέρων καὶ τῆς ὀρθόδοξης λατρείας καὶ τέχνης. Ἡ «νεοπατερικὴ» στροφὴ τῶν ρωμαιοκαθολικῶν θὰ βρεῖ μιὰ ὑπολανθάνουσα, ἀλλὰ παρήγορη ὁπωσδήποτε ἔκφραση στὴ Β΄ Βατικανὴ Σύνοδο (1962-1965), γιὰ νὰ καταπνιγεῖ ὅμως ταχύτατα ἀπὸ τὴ συντηρητικὴ ἀντίδραση τῆς βατικάνειας γραφειοκρατίας. Ἡ ἐπίδραση τῶν ρώσων θεολόγων τῆς διασπορᾶς θὰ εἶναι πολὺ γονιμό-

9. C. MOTCHOULSKY, *Dostoïevsky*, Paris (Payot) 1963, σελ. 529. — S. TCHETVERIKOV, *L' Ermitage d' Optina*, Paris (Ymca-Press) 1954.

τερη στὴν Ἑλλάδα, ἀλλὰ καὶ στὴ Ρουμανία καὶ στὴ Σερβία, ἐγκαινιάζοντας τὴ «θεολογικὴ ἄνοιξη» τῆς δεκαετίας τοῦ '60. Ἔτσι ἡ φιλοκαλικὴ ἀναγέννηση, ὕστερα ἀπὸ μιὰ ἱστορικὴ διαδρομὴ ἑκατὸν ἑβδομήντα χρόνων, θὰ ἐπιστρέψει στὸν τόπο τῆς καταγωγῆς της, στὴν ἀφετηρία τοῦ δημιουργοῦ τοῦ φιλοκαλικοῦ κινήματος ἁγίου Μακαρίου τοῦ Νοταρᾶ.

Δεύτερη ἔκδοση τῆς *Φιλοκαλίας* γίνεται στὴν Ἑλλάδα τὸ 1893[10] καὶ τρίτη τὸ 1957[11] μὲ ἐπανειλημμένες ἐπανεκτυπώσεις. Ρουμανικὴ μετάφραση, ἀπὸ τὸν καθηγητὴ π. Dimitru Staniloae, ἀρχίζει νὰ ἐκδίδεται τὸ 1946 καὶ ὁλοκληρώνεται σὲ 10 τόμους μόλις τὸ 1981 — ἀφοῦ παρεμβάλλονται φυλακίσεις καὶ διωγμοὶ τοῦ μεταφραστῆ ἀπὸ τὸ κομμουνιστικὸ καθεστὼς τῆς πατρίδας του. Τὸ 1951 ὁ ἐκδοτικὸς οἶκος Faber and Faber στὴν Ἀγγλία ἐκδίδει δίτομη ἀνθολόγηση τῆς *Φιλοκαλίας*, σὲ μετάφραση τῶν E. Kadloubovsky καὶ G.E.H. Palmer[12]. Ἀκόμα λιγότερα κείμενα ἀνθολογοῦνται στὴ γαλλικὴ ἔκδοση τοῦ Jean Gouillard, τὸ 1953, μὲ τίτλο: *Petite Philocalie de la prière du coeur* καὶ μὲ διαφαινόμενο τὸ στενὰ θρησκειολογικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἐκδότη γιὰ τὶς τεχνικὲς τοῦ μυστικισμοῦ. Ἀπὸ τὸ 1979 ἄρχισε ἡ ἔκδοση νέας γαλλικῆς μετάφρασης τοῦ συνόλου τῆς *Φιλοκαλίας* ἀπὸ τὸ Abbaye de Bellefontaine, ποὺ ὁλοκληρώθηκε τὸ 1986. Τὴ μετάφραση ἔκανε ὁ γάλλος ὀρθόδοξος καὶ ποιητὴς Jaques Touraille, καὶ τὴν ἐποπτεία τῆς ἔκδοσης εἶχε ὁ πρωτοπρεσβύτερος Boris Bobrinkoy. Δυστυχῶς ἡ γλώσσα τῆς μετάφρασης ἀδυνατεῖ νὰ διασώσει τὸν ρεαλισμὸ

10. Ὑπὸ Παναγ. Ἀθαν. Τζελατη.

11. Σὲ πέντε τόμους, ἀπὸ τὸν Ἐκδοτικὸ Οἶκο «Ἀστήρ», μὲ ἐπιμέλεια τοῦ ἀρχιμανδρίτη Ἐπιφάνιου Θεοδωροπουλου.

12. Οἱ ἐπιφυλάξεις τοῦ Ἐκδότη γιὰ τὴ δημοσίευση ἑνὸς τόσο «ἐξειδικευμένου» ἔργου ὑπερνικῶνται μὲ τὴν ἐπιμονὴ τοῦ ἐκδοτικοῦ συμβούλου καὶ νομπελίστα ποιητὴ T. S. Eliot. Τελικὰ τὸ ἔργο γνωρίζει μιὰ ἐξαιρετικὴ κυκλοφοριακὴ ἐπιτυχία, μὲ ὀκτὼ ἐπανεκτυπώσεις μέσα σὲ δέκα χρόνια.

καὶ τὴ στιβαρότητα τοῦ πρωτοτύπου: συχνὰ διολισθαίνει σὲ μιὰ πιετιστικὴ συναισθηματικὴ γλυκερότητα.

Πρέπει τέλος νὰ σημειωθεῖ ἡ εὐρύτατη βιβλιογραφία ποὺ ἀναπτύχθηκε τὶς τελευταῖες δεκαετίες, μὲ ἀφορμὴ καὶ ἐπίκεντρο τὶς εὐρωπαϊκὲς μεταφράσεις τῆς *Φιλοκαλίας*[13].

Ὁ διασημότερος καὶ πολυγραφότερος ἀπὸ τοὺς Κολλυβάδες εἶναι ὁ **Νικόδημος Ἁγιορείτης** (1749-1809), κατὰ κόσμον Νικόλαος Καλλιβούρτζης. Γεννήθηκε στὴ Νάξο, ὅπου καὶ δέχθηκε τὴ στοιχειώδη παιδεία, σὲ ἐποχὴ ποὺ ἦταν κυρίαρχη στὸ νησὶ ἡ παρουσία τῶν Ἰησουϊτῶν μισσιοναρίων. Σὲ ἡλικία 16 ἐτῶν φθάνει μὲ τὸν πατέρα του στὴ Σμύρνη καὶ ἐγγράφεται στὴν «Εὐαγγελικὴ Σχολή». Σπουδάζει ἐκεῖ πέντε χρόνια καὶ καταπλήσσει μὲ τὶς ἐπιδόσεις του, ἰδιαίτερα στὴν ἐκμάθηση τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς γλώσσας. Ἡ ἐκπαίδευσή του ἐντοπίζεται στὴ σχολικὴ φιλοσοφία καὶ θεολογία, ἀλλὰ παράλληλα σπουδάζει τὴν ἰταλικὴ καὶ γαλλικὴ γλώσσα καὶ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴ δυτικὴ πνευματικότητα τῆς ἐποχῆς του[14]. Ἡ σχετικὰ σύντομη διάρκεια τῶν σπουδῶν του δὲν τοῦ ἐπέτρεψε νὰ ἔρθει σὲ ἐπαφὴ μὲ τὶς θετικὲς ἐπιστῆμες ἢ τὴ νεωτερικὴ φιλοσοφία, ποὺ ἦταν τὰ κυρίαρχα ρεύματα τοῦ καιροῦ.

Τὸ 1770, ἐξαιτίας τοῦ ρωσοτουρκικοῦ πολέμου, ἐπιστρέφει στὴ Νάξο καὶ ἐργάζεται γιὰ τέσσερα χρόνια ὡς γραμματέας τοῦ μητροπολίτη Παροναξίας. Ἀπὸ τὴ θέση αὐτὴ φαίνεται ὅτι ἦρθε σὲ πολλὲς ἐπαφὲς μὲ τοὺς Ἰησουΐτες τῆς Νάξου — ἴσως ἀπὸ αὐτοὺς καὶ ὄχι στὴ Σμύρνη νὰ διδάχθηκε τὰ ἰταλικά[15]. Ὅμως τὴν ἴδια ἐποχὴ γνωρίζει στὴ Νάξο καὶ τρεῖς Κολλυβάδες μοναχούς, φυγάδες ἀπὸ τὸ Ἅγιον Ὄρος, ποὺ τὸν εἰσάγουν στὰ θεολογικὰ θέματα τῆς κολλυβαδικῆς ἔριδας, ἀλλὰ καὶ ἐνισχύουν τὸν ἐνθουσιασμό του γιὰ τὴ μοναχικὴ ἀναχώρηση.

13. Ἡ πληρέστερη μᾶλλον καταχώρηση τῆς σχετικῆς βιβλιογραφίας, στὸ *Dictionnaire de Spiritualité*, τόμος XII (1984), στ. 1336-1352.

14. G. Podskalsky, ὅ.π., σελ. 378.

15. Χρ. Πατρινελη, *ὅ.π.*, σελ. 132.

Μὲ σύσταση τῶν ἐξόριστων μοναχῶν ταξιδεύει στὴν Ὕδρα γιὰ νὰ συναντήσει τὸν πνευματικὸ ἡγέτη τοῦ κινήματος τῶν Κολλυβάδων Μακάριο Νοταρᾶ. Ἡ συνάντηση ἦταν ἀποφασιστικὴ γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ νεαροῦ τότε Νικολάου καὶ γιὰ τὸ μέλλον τοῦ κινήματος.

Ἐπιστρέφει στὴ Νάξο καὶ ἀπὸ ἐκεῖ φεύγει γιὰ τὸν Ἄθωνα, ὅπου γίνεται μοναχὸς στὴ μονὴ Διονυσίου, τὸ 1775. Δυὸ χρόνια ἀργότερα τὸν ἐπισκέπτεται στὸν τόπο τῆς ἄσκησής του ὁ Μακάριος, ποὺ τοῦ παραδίδει γιὰ κριτικὴ ἐπεξεργασία τὰ χειρόγραφα τῆς *Φιλοκαλίας*, τοῦ *Εὐεργετινοῦ* καὶ τοῦ βιβλίου *Περὶ συνεχοῦς θείας μεταλήψεως*. Ὁ Μακάριος τότε ἦταν 47 ἐτῶν καὶ ὁ Νικόδημος 28.

Μετὰ τὴν ἐπεξεργασία τῶν χειρογράφων τοῦ Μακαρίου, ὁ Νικόδημος ἀποσύρεται ὡς ἐρημίτης στὴν Καψάλα, συνεχίζοντας τὸ προσωπικὸ συγγραφικό του ἔργο. Ἀποπειρᾶται νὰ ἐπισκεφθεῖ στὴ Μολδαβία τὸν γέροντα Παΐσιο Βελιτσκόφσκυ, ἀλλὰ ἡ τρικυμία ὑποχρεώνει τὸ πλοῖο νὰ καταφύγει στὴ Θάσο, ἀπὸ ὅπου ὁ Νικόδημος πηγαίνει στὸ νησάκι Σκυροπούλα, δίπλα στὴν Εὔβοια, καὶ παραμένει γιὰ κάποιο διάστημα ὑποτακτικὸς τοῦ μοναχοῦ Ἀρσένιου, ποὺ τὸν εἶχε πρωτογνωρίσει στὴ Νάξο.

Μὲ τὴν ἐπιστροφή του στὸ Ὄρος συνεχίζει τὸν ἀσκητικὸ βίο τοῦ ἐρημίτη. Τὸ 1784 δέχεται μιὰ δεύτερη ἐπίσκεψη τοῦ Μακαρίου καὶ ἀμέσως μετὰ πρόσκληση τοῦ Ἀθανασίου Παρίου στὴ Θεσσαλονίκη, ὅπου συνεργάζονται γιὰ τὴν ἔκδοση τῶν ἔργων τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. Τὰ ὑπόλοιπα χρόνια τῆς ζωῆς του παραμένει ἀποκλειστικὰ στὸ Ἅγιον Ὄρος, μέσα σὲ ἕναν πυρετὸ συγγραφικῆς καὶ ἐκδοτικῆς δραστηριότητας, ὡς τὴν ἐκδημεία του, στὶς 14 Ἰουλίου 1809, σὲ ἡλικία 60 ἐτῶν. Στὶς 31 Μαΐου 1955 τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο τὸν ἀνακηρύσσει Ἅγιο τῆς Ὀρθόδοξης Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας.

Τὸ συγγραφικὸ καὶ ἐκδοτικὸ ἔργο ποὺ μόνος του ἢ σὲ συνεργασία μὲ ἄλλους ἔφερε σὲ πέρας ὁ ἅγιος Νικόδημος, εἶναι πελώριο.

Ἔχουν καταγραφεῖ 28 ἐκδεδομένοι τίτλοι[16]. Εἶναι ἔργα μεταγλώττισης καὶ ἔκδοσης ἢ μόνο ἔκδοσης πατερικῶν κειμένων (Γρηγορίου Παλαμᾶ, Ἑρμηνεία τοῦ Θεοφύλακτου Βουλγαρίας στὶς ἐπιστολὲς τοῦ Παύλου, Ἑρμηνεία τοῦ Εὐθυμίου Ζυγαβινοῦ στοὺς Ψαλμοὺς τοῦ Δαβίδ, Ἑρμηνεία τῶν Καθολικῶν ἐπιστολῶν *ἐκ διαφόρων συνερανισθεῖσα*, Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου Ἅπαντα, *Βίος Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου*, *Φιλοκαλία*, *Εὐεργετινός*, *Ἀλφαβηταλφάβητος ἢ Παράδεισος* τοῦ Ἁγίου Μελετίου τοῦ Ὁμολογητοῦ).

Εἶναι ἐπίσης ἔργα μετάφρασης καὶ διασκευῆς δυτικῶν πρωτοτύπων (*Ἀόρατος Πόλεμος*, *Πνευματικὰ Γυμνάσματα*), ἔργα ποιμαντικῆς καὶ κωδικοποίησης τῶν κανόνων τῆς Ἐκκλησίας (*Πηδάλιον*, *Ἐξομολογητάριον*), πρωτότυπα ἔργα ἠθικῆς οἰκοδομῆς (*Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικὸν περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων*, *Χρηστοήθεια τῶν Χριστιανῶν*).

Εἶναι ἀκόμα τὰ ἁγιολογικά του ἔργα (*Νέον Ἐκλόγιον*, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, καὶ *Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ* — μεταγλώττιση τοῦ ἔργου Μαυρικίου Διακόνου), ἡ *Ὁμολογία πίστεως*, ἡ *Ἀπολογία* του γιὰ Μαριολογικὲς θέσεις τοῦ *Ἀοράτου Πολέμου*, καὶ ἡ «ἁπλοποίηση» τοῦ βιβλίου τοῦ Μακαρίου Νοταρᾶ *Περὶ συνεχοῦς θείας μεταλήψεως*.

Ὁ Podskalsky παρατηρεῖ ὅτι ὁλόκληρο τὸ ἔργο τοῦ Νικοδήμου ἐξαντλεῖται σὲ συμπιλήματα, διασκευὲς καὶ μεταγλωττίσεις, δίχως δείγματα δικῶν του θεολογικῶν συνθέσεων καὶ δημιουργικῆς προσφορᾶς[17]. Θὰ ἦταν μᾶλλον δικαιωμένη αὐτὴ ἡ παρατήρηση, ἂν ἔλειπαν οἱ ὑπομνηματισμοὶ τοῦ Νικοδήμου στὰ λειτουργικὰ κείμενα τῆς Ἐκκλησίας: Τὸ *Ἑορτοδρόμιον, ἤτοι ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἀσματικοὺς κανόνας τῶν Δεσποτικῶν καὶ Θεομητορικῶν*

16. Βλ. Ἀρχιμ. Νικοδήμου Παυλοπουλου, *Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης*, Ἀθῆναι 1976.
17. *Στὸ ἴδιο βιβλίο*, σελ. 379.

ἑορτῶν, ἡ *Νέα Κλῖμαξ, ἤτοι ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἑβδομήκοντα πέντε Ἀναβαθμοὺς τῆς Ὀκτωήχου*,, καὶ ὁ *Κῆπος Χαρίτων, ἤτοι ἑρμηνεία γλαφυρὰ εἰς τὰς Θ΄ ᾠδὰς τῆς στιχολογίας*. Στοὺς ὑπομνηματισμοὺς αὐτοὺς πραγματικὰ ἀναδείχνεται ἡ θεολογικὴ δημιουργία τοῦ ἁγίου Νικοδήμου. Θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηρίσει κανεὶς τὸν Νικόδημο ὡς τὸν θεολόγο τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας: Ἀπὸ αὐτὴν ἀντλεῖ καὶ μὲ αὐτὴν συνδέει τὶς κυρίως θεολογικές του ἀναλύσεις.

Τὸ δυσερμήνευτο πρόβλημα εἶναι ἀλλοῦ: στὶς πτυχὲς ἀπροκάλυπτου ἐκδυτικισμοῦ ποὺ ἐμφανίζει τὸ ἔργο του. Εἶναι πραγματικὸ αἴνιγμα, πῶς μιὰ τέτοια προσωπικότητα διαποτισμένη ἀπὸ τὸν θεολογικὸ πλοῦτο τῆς ὀρθόδοξης λατρείας, τὴ σπουδὴ τῶν πατερικῶν κειμένων καὶ μάλιστα τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ, τὴν ἐμπειρία καὶ θεωρία τῆς νηπτικῆς ἄσκησης, πῶς τελικὰ θεολογεῖ, συγγράφει καὶ ποιμαίνει μὲ ἄξονα τὶς θεμελιωδέστερες δυτικὲς ἀποκλίσεις ἀπὸ τὸ ἐκκλησιαστικὸ εὐαγγέλιο.

Ἐκπλήσσει καταρχὴν τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Νικόδημος ἐπιλέγει, μεταφράζει καὶ ἐκδίδει, σὰν βιβλία «ψυχωφελέστατα» γιὰ τοὺς Ὀρθοδόξους, δυὸ τυπικὰ ρωμαιοκαθολικὰ ἐγχειρίδια, ἀποκρύβοντας ἀπὸ τὸν ἀναγνώστη τὸν πραγματικό τους συγγραφέα καὶ τὴν ὁμολογιακή τους προέλευση. Πρόκειται γιὰ τὰ *Πνευματικὰ Γυμνάσματα*, ἔργο τοῦ ἱδρυτῆ τοῦ τάγματος τῶν Ἰησουϊτῶν Ἰγνάτιου Λοϋόλα, ποὺ ὁ Νικόδημος τὸ μεταφράζει ἀπὸ μεταγενέστερη ἰταλικὴ ἔκδοση σχολιασμένη ἀπὸ τὸν ἐπίσης Ἰησουΐτη Ἰταλὸ J. P. Pinamonti (1632-1703)[18]. Καὶ γιὰ τὸ βιβλίο *Ὁ Ἀόρατος Πόλεμος*, ἐπίσης ἔργο ρωμαιοκαθολικοῦ κληρικοῦ, τοῦ Lorenzo Scupoli, τοῦ τάγματος τῶν Theatini[19].



18. *Exercitii spirituali di S. Ignazio di Loyola distinti e divisi nelle meditationi, negli esamini e nelle lezioni* — πρώτη ἔκδοση, 1689.

19. *Combattimento spirituale* — πρώτη ἔκδοση, Βενετία 1549. Ἡ διασκευὴ τοῦ Νικοδήμου μεταφράστηκε καὶ στὰ ρωσικά, ρουμανικά, σερβικὰ καὶ τὸ 1952 στὰ ἀγγλικά. — Βλ. PODSKALSKY, σελ. 380-381. — WARE, *Argenti*, σελ. 16. —

Βέβαια καὶ τὰ δυὸ αὐτὰ βιβλία ἐμφανίζονται ὡς «καλλωπισθέντα καὶ διορθωθέντα καὶ σημειώσεσι διαφόροις καταγλαϊσθέντα» ἀπὸ τὸν Νικόδημο — χωρὶς νὰ διευκρινίζεται γιατί ἦταν καὶ στὰ δυὸ ἀπαραίτητος ὁ «καλλωπισμὸς» καὶ ἡ «διόρθωση». Εἶναι πάντως γεγονὸς ὅτι σὲ ὑποσημειώσεις ἔχουν προστεθεῖ μὲ τὴ μορφὴ σχολιασμοῦ πολλὰ πατερικὰ χωρία, ἀναφορὲς στὴ νηπτικὴ ἄσκηση καὶ στὴ νοερὰ προσευχή. Ἀλλὰ ἡ θεματικὴ τῶν βιβλίων, ἡ θεολογική τους ὀπτική, ἡ γλώσσα τους, παραμένουν τυπικὰ δείγματα τῆς ρωμαιοκαθολικῆς «θρησκειοποίησης» τοῦ εὐαγγελίου, τῆς παγίδευσης στὴ νοησιαρχία, στὸν ἠθικισμὸ καί, κυρίως, στὸ νομικὸ-δικανικὸ τρόμο τῆς ἐνοχῆς.

Καὶ τὰ δύο βιβλία, ἰδιαίτερα ὅμως ὁ *Ἀόρατος Πόλεμος*, γνώρισαν ἀλλεπάλληλες ἐπανεκδόσεις, κυκλοφόρησαν εὐρύτατα στὸν ἑλληνικὸ χῶρο καὶ ἔγιναν κυριολεκτικὰ λαϊκὸ ἀνάγνωσμα. Εἶχε προηγηθεῖ σὲ εὐρύτητα λαϊκῆς κυκλοφορίας καὶ τὸ βιβλίο τοῦ μοναχοῦ **Ἀγαπίου Λάνδου** (περίπου 1600-1664/70) *Ἁμαρτωλῶν σωτηρία* (πρώτη ἔκδοση 1641), ποὺ γιὰ τρεῖς ὁλόκληρους αἰῶνες θεωρήθηκε «ὁ συνέκδημος τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ», ἐνῶ ἦταν ἐπίσης μιὰ πιστὴ μεταγραφὴ στὰ ἑλληνικὰ τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ ἐγχειριδίου *Dialogus Miraculorum* τοῦ Heisterbach[20].

Ἡ λαϊκὴ κυκλοφορία τέτοιων βιβλίων —ποὺ τοὺς προσέδιδε ἀκαταμάχητη ἐγκυρότητα ἡ ψευδεπίγραφη ἁγιορειτική τους προέλευση— θὰ μποροῦσε νὰ ἑρμηνεύσει, σὲ κάποιο ποσοστό, τὴν ἀφανὴ ἀλλὰ ραγδαία παρείσφρηση στοιχείων δυτικοῦ νομικισμοῦ καὶ

RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity*, σελ. 354. — M. VILLER, *Nicodème l' Agiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale.* Le «Combat spirituel» et les «Exercises» de S. Ignace dans l' Eglise byzantine, στὸ «Revue d' Ascétique et de Mystique», τόμος V (1924), σελ. 174-177.

20. Βλ. I. HAUSHERR, *Dogme et spiritualité orientale*, στὸ «Revue d' Ascétique et de Mystique», τόμος XXIII (1947), σελ. 26-29. — Δ. Δ. ΚΩΣΤΟΥΛΑΣ, *Ἀγάπιος Λάνδος ὁ Κρής. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ ἔργου του*, Ἰωάννινα 1983, ὅπου καὶ βιβλιογραφία.

δικανικῆς «καζουϊστικῆς» καὶ στὴ λαϊκὴ πιὰ εὐσέβεια τῶν ὀρθόδοξων ἑλληνικῶν πληθυσμῶν, τοὺς δυὸ τελευταίους αἰῶνες τῆς Τουρκοκρατίας.

Ὁ Νικόδημος Ἁγιορείτης συμβάλλει ἀποφασιστικὰ σὲ αὐτὴ τὴ ραγδαία ἀλλοτρίωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐσέβειας καὶ μὲ τὴν ἔκδοση τῶν δύο «νομοκανονικῶν» βιβλίων του. Χρονολογικὰ πρῶτο εἶναι τὸ *Ἐξομολογητάριον, ἤτοι βιβλίον ψυχωφελέστατον περιέχον διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικὸν πῶς νὰ ἐξομολογῇ μὲ βοηθὸν τοὺς κανόνας τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους· συμβουλὴν γλαφυρὰν πρὸς τὸν μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῆται καθὼς πρέπει· καὶ λόγον ψυχωφελῆ περὶ μετανοίας* (πρώτη ἔκδοση, Βενετία 1794).

Ἡ ποιμαντικὴ τοῦ *Ἐξομολογηταρίου* θεμελιώνεται, δίχως ἐπιφυλάξεις, στὴ ρωμαιοκαθολικὴ ἀντιστροφὴ τῶν ὅρων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐ-αγγελίου τῆς σωτηρίας: Ὁ ἄνθρωπος σώζεται, ὄχι στὸ ποσοστὸ ποὺ μετέχει μὲ τὴ μετάνοια καὶ τὴν ἄσκηση στὴν εὐχαριστιακὴ πραγματοποίηση τῆς ὄντως ζωῆς, ἀλλὰ στὸ ποσοστὸ ποὺ ἀπὸ μόνος του, ἀτομοκεντρικά, κατορθώνει τὴν ἀρετὴ καὶ ἀποφεύγει τὴν ἁμαρτία. Ἡ Ἐκκλησία, τὰ μυστήρια, ἡ Χάρη, εἶναι μόνο βοηθητικά, ἂν καὶ οὐσιώδη μέσα, σὲ αὐτὴ τὴν ἀτομοκεντρικὴ προσπάθεια. Ἡ λογικὴ τῆς προσπάθειας καὶ ἡ βάση τῆς σωτηρίας εἶναι γιὰ τὸν Νικόδημο μιὰ «μεταφυσικὴ τῆς συναλλαγῆς» ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ — ἀκριβῶς ὅπως τὴν ὅρισαν ὁ Αὐγουστίνος καὶ ὁ Ἄνσελμος, καὶ ἡ σύνοδος τοῦ Τριδέντου τὴν ἀνήγαγε σὲ ἐπίσημη διδασκαλία τοῦ Ρωμαιοκαθολισμοῦ[21]: Ὁ ἄνθρωπος μόνος καὶ ἔνοχος ἀπέναντι σὲ ἕναν ἀμείλικτο δικαιοκρίτη καὶ τιμωρὸ Θεό, ποὺ διψάει ἀκόρεστα ἱκανοποίηση τῆς προσβεβλημένης ἀπὸ τὴν

21. Βλ. Βασιλείου Ι. Καλλιακμανη, *Ἡ διδασκαλία περὶ ἱκανοποιήσεως τῆς θείας δικαιοσύνης στὴ νεοελληνικὴ θεολογία*, περιοδικὸ «Γρηγόριος Παλαμᾶς» 71 (1988), σελ. 529 κ.έ. — ἀπὸ ὅπου καὶ ἑπόμενες ἀναφορές. — Βλ. ἐπίσης, Ἰωάν. Ρωμανιδου, *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, Β΄ ἔκδ., σελ. 3 κ.έ., 17 κ.έ., 90 κ.έ., 174.

ἀνθρώπινη ἁμαρτία δικαιοσύνης του. Ἀπαιτεῖ ὁ Θεὸς τὴν τιμωρία τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἐπειδὴ «ἡ ἀδέκαστος δικαιοσύνη του κατὰ ἄλλον τρόπον δὲν εὐχαριστεῖται, πάρεξ τὸ σῶμα ὁποῦ ἥμαρτεν ἐκεῖνο τὸ ἴδιον νὰ παιδευθῇ»[22].

Ἡ ἁμαρτία εἶναι «παράβασις νόμου», προξενεῖ «ἄπειρον ὕβριν εἰς τὸ Θεὸν» καὶ «καθιστᾶ τὸν ἁμαρτωλὸν μισητὸν εἰς Αὐτόν»[23]. Γι' αὐτὸ καὶ «ἂν βάλῃς ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος τῆς ζυγαρίας τὴν θανάσιμον ἁμαρτίαν, καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο βάλῃς ὅλην τὴν ἀγάπην τῶν Ἀγγέλων, ὅλας τὰς ἀξιομισθίας τῆς Βασιλίσσης τῶν Ἀγγέλων καὶ Θεοτόκου, ὅλα τὰ αἵματα τῶν Μαρτύρων, ὅλα τὰ δάκρυα καὶ τοὺς κόπους καὶ τὰς νηστείας τῶν ἀσκητῶν, καὶ ἁπλῶς ὅλα τὰ καλὰ ἔργα τῶν ἁγίων, ταῦτα πάντα ὁμοῦ συμμαζωμένα δὲν βαρύνουν τόσον, ὅσον βαρύνει μία θανάσιμος ἁμαρτία»[24].

Τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ ἱκανοποιήσει τὴ σαδιστικὴ ἀμετρία τοῦ πληγωμένου ἐγωισμοῦ τοῦ Θεοῦ, παρὰ μόνο ἡ δική του θεληματικὴ αὐτοτιμωρία γιὰ τὴν ἁμαρτία τῶν πλασμάτων του. «Μόνη πληρωμὴ τοῦ ἀπείρου τούτου χρέους τῆς ἁμαρτίας ἐστάθη τὸ ἀπειρότιμον αἷμα ἑνὸς Θεοῦ, καὶ μόνον ὁ Σταυρὸς καὶ οἱ ἧλοι καὶ τὰ πάθη ἐδυνήθησαν νὰ ἰσοζυγιάσουν μὲ τὸ βάρος τῆς ἁμαρτίας»[25]. Στὴ θέση τοῦ Νυμφίου τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, τοῦ μανικοῦ Ἐραστῆ κάθε ἀνθρώπινης ψυχῆς, ὁ Νικόδημος προβάλλει τὸν Θεὸ τῆς φραγκικῆς διαστροφῆς, ποὺ «παιδεύει τὴν ἁμαρτίαν» στὸ πρόσωπο τοῦ Υἱοῦ του καὶ μάλιστα μὲ «σκληρὰν παιδείαν», διότι «δὲν εὐχαριστήθηκε νὰ πάθῃ ὁ Υἱός του μίαν ὀλίγην βάσανον διὰ νὰ χαλάσῃ τὴν ἁμαρτίαν, ἀλλὰ μίαν ὑπερβολὴν τῶν βασάνων»[26].

Μὲ τὶς θεολογικὲς προϋποθέσεις αὐτοῦ τοῦ ἐφιαλτικοῦ νομικισμοῦ οἰκοδομεῖ ὁ Νικόδημος τὴν ποιμαντικὴ τοῦ *Ἐξομολογητα-*

22. *Ἐξομολογητάριον*, σελ. 201.
23. *Ἐξομολογητάριον*, σελ. 17, 223, 229. — Καλλιακμανης, σελ. 533-534.
24. *Ἐξομολογητάριον*, σελ. 223-224.
25. *Ἐξομολογητάριον*, σελ. 224.
26. *Ἐξομολογητάριον*, σελ. 234. — Καλλιακμανης, σελ. 534.

ρίου. Προϋποθέτει τὴν ἐξομολόγηση σὰν δικανικὴ πράξη ἀτομικῆς ἐξιλέωσης, ἀκριβῶς ὅπως τὴν καθιέρωσε ἡ ρωμαιοκαθολικὴ παράδοση καὶ τὴν ἀσκοῦσαν οἱ Ἰησουΐτες μισσιονάριοι στὸν ἑλληνικὸ χῶρο. Γι' αὐτὸ ἑρμηνεύει καὶ τὰ «ἐπιτίμια» ὄχι ὡς φιλάνθρωπη παιδαγωγία γιὰ τὴν ἴαση τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἀλλὰ σὰν λύτρο ποὺ πρέπει νὰ πληρώσει ὁ ἁμαρτωλός, ὥστε «νὰ ἡμερώση τὴ μεγάλην ὀργὴν ὁποῦ ἔχει ὁ Θεὸς κατ' ἐπάνω του»[27]. Συνέπεια αὐτῆς τῆς θεώρησης πρέπει νὰ εἶναι καὶ ἡ προσωπικὴ ἀγορὰ «συχωροχαρτιῶν» ἐπὶ χρήμασι ἀπὸ τὸν Νικόδημο, ποὺ ἀναφέραμε σὲ προηγούμενο κεφάλαιο[28].

Εἶναι φανερὸ ὅτι οἱ ἴδιες θεολογικὲς προϋποθέσεις ὁδηγοῦν τὸν Νικόδημο στὴν ἔκδοση καὶ τοῦ δεύτερου νομοκανονικοῦ βιβλίου του. Εἶναι τὸ *Πηδάλιον* (πρώτη ἔκδοση, Λειψία 1800): μιὰ κωδικὴ συμπερίληψη τῶν Ἱερῶν Κανόνων τῶν Οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, ἀλλὰ καὶ «τῶν κατὰ μέρος θείων Πατέρων». Κάθε κανόνας παρατίθεται στὸ πρωτότυπο κείμενο, ἀκολουθεῖ ἡ ἑρμηνεία του σὲ ἁπλοελληνικὴ γλώσσα μὲ βάση τοὺς παλαιότερους ἑρμηνευτὲς (Ζωναρᾶ, Βαλσαμώνα, Ἀριστηνό, κ.ἄ.), καὶ προστίθεται ἡ «συμφωνία», δηλαδὴ συγκριτικὴ συσχέτιση μὲ ἄλλους κανόνες τῆς ἴδιας θεματικῆς καὶ ἐπίλυση τῶν φαινομενικῶν διαφορῶν. Σὲ μακρὲς ὑποσημειώσεις ὁ Νικόδημος σχολιάζει καὶ διευκρινίζει τὸ περιεχόμενο τῶν σημαντικότερων κατὰ τὴν κρίση του Κανόνων.

Δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ συμπεράνει κανεὶς μὲ βεβαιότητα, ἂν τὸ ἐγχείρημα τοῦ Νικοδήμου μιμεῖται τὶς προσπάθειες ποὺ κυριαρχοῦν τὴν ἐποχὴ ἐκείνη στὴν Εὐρώπη, ἐποχὴ κωδικοποιήσεων (Kodifikationsära), μέσα στὸ κλίμα τοῦ διαφωτιστικοῦ θετικισμοῦ, προκειμένου νὰ ἐξασφαλίζεται ἡ ἀποφυγὴ ἀντιφάσεων τῆς νομοθεσίας, ἡ μέγιστη δυνατὴ ἀντικειμενικότητα στὴν ἀπονομὴ τοῦ δικαίου, ἀλλὰ καὶ ἡ πρόσβαση τοῦ κάθε πολίτη στὴ γνώση τῶν

27. *Ἐξομολογητάριον*, σελ. 200, 201.
28. Βλ. σελ. 152-153.

Νόμων[29]. Οὔτε μποροῦμε μὲ βεβαιότητα νὰ ποῦμε, ἂν τὸ πρότυπο τοῦ Νικοδήμου ἦταν ἡ κωδικοποίηση τῶν Κανόνων τῆς ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας, τὸ γνωστὸ *Corpus Juris Canonici* (1580).

Τὸ προφανέστερο εἶναι ὅτι ὁ Νικόδημος ἀκολουθεῖ τὴ λογικὴ τῆς δικανικῆς θεολογίας τῶν Δυτικῶν, ποὺ προϋποθέτει νομικὲς κωδικοποιήσεις γιὰ εὐκολότερη ἀντικειμενικὴ προσμέτρηση τῆς ἐνοχῆς καὶ τῶν συνεπειῶν της[30]. Αὐτὴ ἡ δικανικὴ λογικὴ τῆς ἀτομικῆς ἐνοχῆς-ἀτομικῆς ἐξαγορᾶς-ἀτομικῆς δικαίωσης εἶναι ὁ ἄξονας ποὺ συγκροτεῖ τὸ *Πηδάλιον*. Ἕνας ἐφιάλτης κωδικῆς περιπτωσιολογίας, προκειμένου νὰ «παιδευθῆ», νὰ «τιμωρῆται» καὶ νὰ «κολάζεται» καὶ ἡ σπανιότερη ἢ πιὸ ἐξειδικευμένη πτυχὴ τῆς ἁμαρτίας τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ ἔπαθλο βέβαια τὴν ἀτομοκεντρικὴ «δικαίωση», τόσο πιὸ ἡδονικὴ γιὰ τὸν ἐγωκεντρικὸ ψυχισμό, ὅσο πιὸ βαρὺ τὸ τίμημα τῆς ποινῆς ποὺ καταβλήθηκε γιὰ τὴν ἐξαγορά του.

Σίγουρα, ἡ περιπτωσιολογία προϋπῆρχε διάσπαρτη σὲ ἐπιμέρους συλλογὲς κανόνων, κυρίως «τῶν κατὰ μέρος θείων Πατέρων». Πρέπει νὰ τὴν εἶχαν ὑπαγορεύσει περιστατικὲς ποιμαντικὲς ἀνάγκες — κυρίως ἡ ἀνάγκη νὰ γνωρίζει ὁ πνευματικὸς τὶς ἰδιόμορφες ἐπινοήσεις ποὺ ἀκολουθεῖ ἡ ἐπαναστατημένη φύση τοῦ ἀνθρώπου

29. Βλ. Βαρθολομαίου Αρχοντωνη, *Περὶ τὴν κωδικοποίησιν τῶν Ἱ. Κανόνων καὶ τῶν κανονικῶν διατάξεων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Θεσσαλονίκη (Π.Ι.Π.Μ.) 1970, σελ. 7 καὶ 114 κ.ἑ. — Γιὰ προγενέστερες προσπάθειες κωδικοποίησης τῶν Κανόνων, τὴ συνεργασία τοῦ Νικοδήμου στὴν ἔκδοση τοῦ *Πηδαλίου* μὲ τὸν ἱερομόναχο Ἀγάπιο Λεονάρδο (1741-1815) καὶ τὴν ἱστορία τῶν προσπαθειῶν ἐγκρίσεως τοῦ *Πηδαλίου* ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, βλ. τὴν ἐμπεριστατωμένη *Εἰσαγωγὴ* τοῦ ἀρχιμ. Εἰρηναίου Δεληδημου στὴ φωτογραφικὴ ἀνατύπωση τῆς Γ΄ Ἔκδοσης, Θεσσαλονίκη (Ἐκδόσεις Βασ. Ρηγοπούλου) 1987.

30. «Εἶναι δύσκολο νὰ θεωρηθῆ ἡ διδασκαλία τῶν Κολλυβάδων στὸ σύνολό της ὡς 'ἀπαύγασμα τῆς ὀρθοδόξου πνευματικότητος', ὅπως συχνὰ λέγεται. Ὁ εὐσεβιστικὸς καὶ καζουϊστικὸς χαρακτήρας τῶν ἐπίσης δημοφιλῶν ἔργων τοῦ Νικοδήμου Ἐξομολογητάριον καὶ Πηδάλιον ἐλάχιστα συμβιβάζεται μὲ τὸ μυστικιστικὸ πνεῦμα (τῆς Ὀρθοδοξίας)»: Χρ. Πατρινελη, *ὅ.π.*, σελ. 132.

καὶ τὸν βασανισμὸ τῶν συνανθρώπων ποὺ αὐτὲς οἱ ἐπινοήσεις συνεπάγονται. Ἀλλὰ γιὰ τὴν εὐχαριστιακὴ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας —ἔκδηλη στὴ Θεολογία τῶν Πατέρων καὶ τῆς λατρείας— αὐτὴ ἡ περιπτωσιολογία δὲν ἀποτέλεσε ποτὲ σύστημα ἢ κώδικα ἀντικειμενικοῦ «Δικαίου». Δὲ θεσμοποιήθηκε ποτὲ ἡ δικανικὴ ἐκδοχὴ τῶν Κανόνων, ἀφοῦ, ὅπως οἱ ἴδιοι ὁρίζουν, τὴν «αὐθεντίαν τῆς φιλανθρωπίας» στὴ χρήση τους εἶχε πάντοτε ὁ πατέρας τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητας, ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος. Τὰ ἐπιτίμια ποὺ ἐπιβάλλουν οἱ Κανόνες —καὶ ποὺ προσδιορίζουν συνήθως τὸν χρόνο ἀποχῆς ἀπὸ τὴ μετοχὴ στὴν Εὐχαριστία— λειτουργοῦσαν ὡς μέτρο καὶ ἔνδειξη γιὰ τὴ συνειδητοποίηση τῆς ρήξης καὶ ἀπόστασης ἀπὸ τὸ Δεῖπνο τῆς Βασιλείας ποὺ δημιουργεῖ ἡ ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀποτυχία του νὰ κοινωνήσει ἐκκλησιαστικὰ τὴν ὕπαρξη καὶ τὴ ζωή.

Τὴ συνείδηση ὅτι οἱ Κανόνες εἶναι μέτρο καὶ βοήθημα μόνο γιὰ τὸν ἐξομολόγο πνευματικό, ἐξέφρασε ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Γεράσιμος Γ΄ ἀρνούμενος, τόσο ὡς συνοδικὸς μητροπολίτης Δέρκων ὅσο καὶ ἀργότερα ἐπὶ δικῆς του πατριαρχείας, νὰ ἐγκρίνει τὴν ἔκδοση τοῦ *Πηδαλίου*[31]. Ἀλλὰ ὁ Νικόδημος περίμενε τὴν ἑπόμενη πατριαρχεία, τοῦ Νεοφύτου Ζ΄, ὁπότε καὶ πέτυχε τελικὰ τὴν πατριαρχικὴ ἔγκριση.

Ἔτσι τὸ *Πηδάλιον* ἐπέβαλε πιὰ στὸν χῶρο τῆς ἑλληνικῆς Ὀρθοδοξίας τὴν ἐπίσημη θεσμοποίηση τῆς δυτικῆς δικανικῆς ἐκδοχῆς τοῦ μυστηρίου τῆς μετάνοιας, καὶ ὄχι μόνο. Γιατὶ τὸ μυστήριο τῆς μετάνοιας συνοψίζει καὶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο κατανοοῦμε καὶ βιώνουμε τὸ γεγονὸς τῆς σωτηρίας, ὅπως καὶ τὴν εἰκόνα ποὺ ἔχουμε γιὰ τὸν Θεὸ καὶ γιὰ τὴ σχέση μας μαζί του. Κάθε πτυχὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀλήθειας καὶ ζωῆς ἀλλοτριώνεται καὶ «θρησκειοποιεῖται», ὅταν ἡ μετάνοια ἀλλοιωθεῖ σὲ νομικὸ καὶ ψυχολογικὸ γεγονὸς ἐνοχῆς-ἐξαγορᾶς-δικαίωσης.

31. Βλ. ἀρχιμ. Εἰρηναίου ΔΕΛΗΔΗΜΟΥ, *ὅ.π.*, σελ. ι-ιβ.

Δὲν μπορεῖ νὰ ἀποδειχθεῖ, μπορεῖ ὅμως εὔλογα νὰ ὑποτεθεῖ, ὅτι ἡ δικανικὴ νοοτροπία τοῦ *Ἐξομολογηταρίου* καὶ τοῦ *Πηδαλίου* —ἔτσι ὅπως ἁπλώθηκε ταχύτατα, σὰν λοιμική, στὴν ποιμαντικὴ πρακτικὴ τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας— ἦταν ἀπὸ τὶς αἰτίες γιὰ νὰ ἀναπαραχθεῖ καὶ στὴν Ἑλλάδα τὸ φαινόμενο μιᾶς εὐρύτατης κοινωνικῆς ἀντίδρασης στὴ θρησκεία, ἡ λεγόμενη «ἐκκοσμίκευση»: Ἀποκοπὴ μεγάλων μαζῶν πληθυσμοῦ ἀπὸ τὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, ποὺ δὲν σημαίνει ὁπωσδήποτε καὶ ἀποδοχὴ ἀθεϊστικῶν ἰδεῶν, ἀλλὰ τὴν παγιωμένη ἀδιαφορία γιὰ κάθε μεταφυσικὸ πρόβλημα, τὸν «θρησκευτικὸ ἀποχρωματισμὸ» τῶν μαζῶν.

Ἡ πατριαρχικὴ ἔγκριση καὶ ἡ ἀπουσία κάθε θεολογικῆς ἀντίδρασης ἐπέβαλαν τὴν ποιμαντικὴ τῶν νομοκανονικῶν βιβλίων τοῦ Νικοδήμου ὡς ἐπίσημο μέτρο καὶ κανόνα, ποὺ κανένας ἐπίσκοπος ἢ ἐξομολόγος δὲν μπορεῖ νὰ ἀμφισβητήσει δίχως κίνδυνο νὰ διασυρθεῖ καὶ νὰ στιγματισθεῖ. Μέτρο καὶ κανόνα πού, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, προσφέρει προκλητικὰ ἐρείσματα σὲ ριζοσπαστικὲς ἀντιδράσεις ἢ στὴν περιφρόνηση καὶ στὴν ἀδιαφορία. Εἶναι μᾶλλον ἀναπόφευκτο, ἕνα συνεχῶς καὶ μεγαλύτερο πλῆθος ἀνθρώπων νὰ διαρρηγνύει τὴ σχέση του μὲ τὴν Ἐκκλησία, ὕστερα ἀπὸ μία καὶ μόνη ἔστω ἐμπειρία τραυματικῆς ἐξομολόγησης μὲ τὶς προδιαγραφὲς τῆς δικανικῆς συναλλαγῆς.

Εἶναι μᾶλλον ἀναπόφευκτο, γιατὶ ὁ Θεὸς τοῦ Αὐγουστίνου, τοῦ Ἄνσελμου καὶ τοῦ Νικοδήμου, ὁ τρομοκράτης Θεὸς τῶν σαδιστικῶν ἀπαιτήσεων δικαιοσύνης, δὲν ἐνδιαφέρει τὸν ἄνθρωπο. Τὸ ἐνδεχόμενο τῆς ὕπαρξής του εἶναι μόνο ἀπειλὴ καὶ ἄγχος, βασανισμὸς τοῦ ἐφήμερου βίου. Γιὰ νὰ διασώσει ὁ ἄνθρωπος ἀξιοπρέπεια καὶ αὐτοσεβασμό, δηλαδὴ ἐρείσματα ἀντίστασης στὴ θνητότητά του, πρέπει ἕναν τέτοιο Θεὸ νὰ τὸν ἀπολακτίσει ἢ νὰ τὸν λησμονήσει. Ἡ λογικὴ ποὺ παράγει τὸ φαινόμενο τῆς «ἐκκοσμίκευσης» εἶναι σίγουρα καὶ ἀδιέξοδα ἀνθρωποκεντρική· ὅμως μπορεῖ καὶ νὰ ὑποδηλώνει «μιὰ θεϊκότερη ἀντίληψη γιὰ τὸν Θεὸ» ἀπὸ αὐτὴν τῶν

νομικῶν σχημάτων καὶ τῆς δικανικῆς συναλλαγῆς[32]. Πάντως ἀρνεῖται νὰ συμβιβαστεῖ μὲ τὴν ἰδέα ἑνὸς Θεοῦ ποὺ ἡδύνεται μὲ «τὴν ὑπερβολὴν τῶν βασάνων» τοῦ Υἱοῦ του, καὶ ποὺ χρεώνει στὸν ἄνθρωπο «μὲ μεγάλη ὀργὴν» τὴν τραγικὴ περιπέτεια τῆς ὑπαρκτικῆς ἀποτυχίας, ἀπαιτώντας «λύτρα» μέσω κωδικῶν «ἐπιτιμίων».

Ἀναπόφευκτα, ὁ νομικισμὸς τῆς ποιμαντικῆς τοῦ Νικοδήμου συνεπιφέρει καὶ τὸν ἠθικισμό, τὴν ἀλλοτρίωση τοῦ εὐαγγελίου τῆς Ἐκκλησίας σὲ δεοντολογία συμπεριφορᾶς, ἐπίσης κωδική. Τὰ βιβλία τοῦ Νικοδήμου, καὶ πιὸ ἀντιπροσωπευτικὰ ἡ *Χρηστοήθεια τῶν Χριστιανῶν* (πρώτη ἔκδοση, Βενετία 1803), εἶναι ἀπὸ τὰ τυπικὰ δείγματα τοῦ πιετιστικοῦ ἠθικισμοῦ ποὺ ἄνθιζε τὸν 18ο αἰώνα στὴν Εὐρώπη, παράλληλα καὶ ὄχι ἀσύμπτωτα μὲ τὴ ραγδαία «ἐκκοσμίκευση»[33].

Καὶ μόνο οἱ τίτλοι τῶν δεκατριῶν λόγων-κεφαλαίων ποὺ συγκροτοῦν τὴ *Χρηστοήθεια*, εἶναι ἐνδεικτικοὶ αὐτοῦ τοῦ περιπτωσιολογικοῦ ἠθικισμοῦ: «Οἱ Χριστιανοὶ δὲν πρέπει νὰ παίζουν ὄργανα, οὔτε νὰ χορεύουν καὶ νὰ τραγουδοῦν» — «Οἱ Χριστιανοὶ δὲν πρέπει νὰ παίζουν παιγνίδια καὶ νὰ χορεύουν καὶ νὰ τραγουδοῦν εἰς τοὺς γάμους των» — «Οἱ Χριστιανοὶ δὲν πρέπει νὰ καλλωπίζονται, δὲν πρέπει νὰ βάζουν μυριστικά, δὲν πρέπει νὰ μεταχειρίζονται φτιασίδια, δὲν πρέπει νὰ βλέπουν μὲ περιέργειαν» — «Οἱ Χριστιανοὶ δὲν πρέπει νὰ παίζουν ντάμας, μάγγαλα, χαρτία, παλαίστρας, λιθάρι, τρεξίματα, καὶ ἄλλα τοιαῦτα παιγνίδια, οὔτε νὰ βλέπουν αὐτὰ καὶ ἄλλα παρόμοια θέατρα» — «Οἱ Χριστιανοὶ δὲν πρέπει νὰ λέγουν ἢ νὰ κάνουν χορατάδες καὶ νὰ γελοῦν» — κλπ., κλπ.

Ὅλες αὐτὲς οἱ ἀπαγορεύσεις δικαιολογοῦνται κυρίως μὲ τὸν

32. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt (Klostermann) 1963, σελ. 235. — Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Χάιντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης*, Ἀθήνα («Δόμος») [2]1988, σελ. 58.

33. Γιὰ τὴ σχέση Διαφωτισμοῦ καὶ Εὐσεβισμοῦ (Pietismus) βλ. τὴ μελέτη τοῦ Παναγ. ΚΟΝΔΥΛΗ, *Ὁ εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμός*, Τόμος Β', Ἀθήνα («Θεμέλιο») 1987, σελ. 258 κ.ἑ.

φόβο τῆς σεξουαλικῆς εἰδικὰ παρεκτροπῆς. Ἀλλὰ ὁ Νικόδημος δὲν ζητάει νὰ ἀποφεύγουν οἱ Χριστιανοὶ τὴν παρεκτροπὴ καὶ μόνο. Πανομοιότυπα ὅπως καὶ ὁ πιετισμὸς στὴ Δύση, καταδικάζει στὸ σύνολό τους κοινωνικὲς ἐκδηλώσεις, λαϊκὲς παραδόσεις καὶ ἔθιμα, ἐπειδὴ ἐμπεριέχουν τὸ ἐνδεχόμενο τῆς παρεκτροπῆς. Στοιχεῖα ἑνὸς λαϊκοῦ πολιτισμοῦ, ποὺ σήμερα μᾶς ἐκπλήσσουν ὡς δείγματα ἀπαρόμοιαστου κοινωνικοῦ ἤθους, πνευματικότητας, αἰσθητικῆς, εὐγένειας, ἀρχοντιᾶς —ὅπως τὰ δημοτικὰ τραγούδια καὶ ἡ μουσική τους, τὸ λαϊκὸ πανηγύρι, οἱ ἑλληνικοὶ χοροὶ— παραδόσεις καὶ ἔθιμα διαποτισμένα μὲ τὸ ἦθος τῆς ἐκκλησιαστικῆς-κοινοτικῆς παράδοσης τῶν Ἑλλήνων, εἶναι γιὰ τὸν Νικόδημο «σατανικὰ αἴτια μολυσμοῦ». Βλέπει σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς ἐκδηλώσεις πολιτισμοῦ «κρυφὲς πορνεῖες καὶ μυστικὲς μοιχεῖες», ἀφοῦ γιὰ νὰ χορέψουν οἱ ἄνδρες «πιάνουν τὰ χέρια» τῶν γυναικῶν, καὶ ὅταν τραγουδᾶνε «βλέπουν περιέργως τὰ πρόσωπα τῶν γυναικῶν». Γι' αὐτὸ καὶ εἶναι «διαβολικὰ τὰ ὄργανα καὶ οἱ χοροί», καὶ ὁ Νικόδημος ἀπειλεῖ τοὺς Χριστιανοὺς ὅτι «διὰ τὰς ἀταξίας αὐτὰς καὶ ἐσεῖς θὰ παιδευθῆτε καὶ τὰ γεννησόμενα τέκνα σας δὲν θὰ ζήσουν, ἀλλὰ θὰ ἀποθάνουν»[34].

Ὀσμὴ «σέκτας», νοοτροπία ποὺ θέλει νὰ ἐνσπείρει σὲ μιὰ παραδοσιακὴ χριστιανικὴ κοινωνία τὸν μανιχαϊστικὸ διαχωρισμὸ «καθαρῶν» καὶ «ἀκάθαρτων» ἐκδηλώσεων ζωῆς, «καθαρῶν» καὶ «ἀκάθαρτων» ἀνθρώπων. Ἐκπληκτικὴ ἀντιστοιχία μὲ τὴ διδασκαλία καὶ πρακτικὴ τῶν πιετιστικῶν κινημάτων ἢ ὁμάδων τὴν ἴδια ἐκείνη ἐποχὴ στὴν Εὐρώπη[35]. Μόνο μὲ τὸ μέτρο τῶν *Διδαχῶν* τοῦ Κοσμᾶ Αἰτωλοῦ μπορεῖ νὰ καταδειχθεῖ ἡ διαφορὰ τῆς νικοδημικῆς *Χρηστοήθειας* ἀπὸ τὴ Χριστοήθεια τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοι-

34. *Χρηστοήθεια*, Λόγος Β' καὶ Λόγος Γ'.

35. Βλ. Martin Schmidt, *Pietismus* (Kohlammer-Verl.) 1972, ὅπου πληθώρα σχετικῶν παραδειγμάτων, καὶ H. H. Muchow, *Tanz*, στὸ λεξικὸ RGG, 1962, τόμος VI, στ. 615.

νωνίας, μόνο μὲ τὸ μέτρο πατερικῶν κειμένων ποὺ ἐμμένουν στὸν κοινωνικὸ κανόνα τῆς πρωτοχριστιανικῆς *Ἐπιστολῆς πρὸς Διόγνητον*: «Χριστιανοὶ γινώσκονται μὲν ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ, ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει ... Κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ ... γαμοῦσιν ὡς πάντες ... πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους ... ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται»[36].

Μὲ τὴν περίπτωση τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτη γίνεται γιὰ μιὰ ἀκόμα φορὰ φανερό, πὼς ὅ,τι ὀνομάζουμε *Δύση* (ἡ «θρησκειοποίηση» τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος, ἡ ἀλλοτρίωσή του σὲ ἀτομοκεντρικὸ ἠθικισμὸ μὲ νομικὲς-δικανικὲς προδιαγραφὲς) εἶναι πνευματικὸ σύμπτωμα ποὺ δὲν περιορίζεται στὰ γεωγραφικὰ καὶ ἱστορικὰ ὅρια τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης. Παρακολουθεῖ ἀδιάλειπτα τὴν πορεία τῆς χριστιανικῆς συνείδησης μέσα στοὺς αἰῶνες — ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν *ἰουδαϊζόντων* τῆς Καινῆς Διαθήκης, ὣς τὶς σύγχρονες ἐκφάνσεις τοῦ πιετισμοῦ καὶ πουριτανισμοῦ. Στὴ γεωγραφικὴ Δύση ἡ ἀλλοτρίωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος ἐμφάνισε ὁπωσδήποτε εὐρύτερες κοινωνικὲς διαστάσεις καί, κυρίως, θεσμοποιήθηκε ἀπροκάλυπτα. Ἀλλὰ ἡ θεσμοποίηση τῆς ἀλλοτρίωσης δὲν ἔλειψε καὶ στὴν Ἀνατολή, ὅπως μαρτυρεῖ, ἀνάμεσα σὲ πολλὰ ἄλλα συμπτώματα, καὶ ἡ ἐπίσημη ἀναγνώριση καὶ καθιέρωση τοῦ ἔργου τοῦ Νικοδήμου Ἁγιορείτη.

36. *Πρὸς Διόγνητον Ἐπιστολή*, V καὶ VI.

13. Ο ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ

Ἀπὸ τὸν Εὐγένιο Βούλγαρη καὶ τὸν Νικηφόρο Θεοτόκη ὣς τὸν Νεόφυτο Βάμβα καὶ τὸν Θεόκλητο Φαρμακίδη, οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ στὴν ἑλληνόφωνη διανόηση εἶναι στὴ συντριπτική τους πλειοψηφία κληρικοί. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ στὴν ἀντίπαλη παράταξη —ἐξίσου ἐκδυτικισμένη— τῶν «συντηρητικῶν» ἢ «παραδοσιακῶν». Ἡ κρίση ταυτότητας ἢ ἡ περιπέτεια ἀλλοτρίωσης τοῦ Νεώτερου Ἑλληνισμοῦ ἐπικεντρώνεται καταρχὴν στοὺς ἐκφραστὲς τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης.

Στὰ τέλη τοῦ 18ου - ἀρχὲς τοῦ 19ου αἰώνα, ὁ εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμὸς εἶναι πιὰ ἡ κυρίαρχη ἰδεολογία, ἡ πρωτεύουσα πολιτισμικὴ ἐπιλογὴ καὶ ἡ πρωτεύουσα πνευματικὴ στάση στοὺς κύκλους τῶν ἑλλήνων διανοουμένων. Θὰ σκιαγραφήσουμε τὰ βασικὰ χαρακτηριστικὰ αὐτῆς τῆς κυριαρχικῆς ἐπιβολῆς μὲ ἐπιγραμματικὴ ἀναφορὰ σὲ ἀντιπροσωπευτικὲς καὶ πάλι προσωπικότητες τῆς ἐποχῆς.

Ἂν καὶ κληρικός, ὁ ἁγιορείτης ἱερομόναχος **Βενιαμὶν ὁ Λέσβιος** (1759-1824) προσπάθησε σὲ ὁλόκληρο τὸν βίο του νὰ εἶναι ἕνας ἀπολύτως «κοσμικὸς» δάσκαλος καὶ συγγραφέας. Γεννήθηκε στὸ Πλωμάρι τῆς Λέσβου καὶ σπούδασε στὸ πανεπιστήμιο τῆς Πίζας καὶ στὴν πολυτεχνικὴ σχολὴ τοῦ Παρισιοῦ, ὅπου καὶ ἔζησε γιὰ μακρὸ διάστημα. Ἀκολούθησαν τὰ χρόνια τῆς διδακτικῆς του δραστηριότητας. Δίδαξε μαθηματικά, φυσικὴ καὶ νεωτερικὴ φιλοσοφία κυρίως στὴν ἀκαδημία τῶν Κυδωνιῶν, ἀλλὰ καὶ σὲ σχολὲς στὴ Μυτιλήνη, στὴν Κωνσταντινούπολη, στὸ Βουκουρέστι, στὸ Ἰάσιο, στὴ Σμύρνη, στὴν Ὕδρα. Ἔγινε μέλος τῆς Φιλικῆς Ἑταιρείας καὶ Μινίστρος τῶν Ἐξωτερικῶν Ὑποθέσεων στὴν Προσωρινὴ

Διοίκηση τῆς Ἑλλάδας, κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ ἐθνικοαπελευθερωτικοῦ ἀγώνα.

Ὁ Βενιαμὶν εἶναι ἔνθερμος ὀπαδὸς τοῦ ἐμπειρισμοῦ. Μεταφέρει στὸ ἔργο του τὴ σκέψη κυρίως τοῦ Locke, ἀλλὰ γνωρίζει καλὰ καὶ τὸν Condillac, τὸν Destutt de Tracy, τὸν Cabanis καὶ ἄλλους κορυφαίους Διαφωτιστές. Ἔγραψε καὶ ἐξέδωσε *Στοιχεῖα ἀριθμητικῆς*, *Γεωμετρίας Εὐκλείδου στοιχεῖα*, καὶ σώζονται ἀνέκδοτα *Στοιχεῖα ἀλγέβρας* καὶ *Τριγωνομετρίας*. Ἡ ἐμμονή του στὰ μαθηματικὰ ἐκφράζει τὴν πίστη του ὅτι μόνο μὲ τὴν καλλιέργεια τῆς θετικῆς γνώσης καὶ τῆς ἐμπειρικῆς ἐπιστήμης μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἐθνικὴ ἀναβίωση τῶν Ἑλλήνων. Γιατὶ μόνον ἔτσι ἐξασφαλίζεται φωτισμὸς καὶ πρόοδος.

Ἔγραψε ὡστόσο καὶ *Στοιχεῖα μεταφυσικῆς*, ὅπου ὅμως ἀσχολεῖται κυρίως μὲ ζητήματα ψυχολογίας καὶ «πρώτων ἀρχῶν» τῆς θετικῆς γνώσης. Ἐπίσης στὰ *Στοιχεῖα ἠθικῆς* (ποὺ παραμένει ἀνέκδοτο) ὁ προβληματισμός του εἶναι ἀποκλειστικὰ φυσιοκεντρικός, μὲ ἐμμονὴ στὴν ἀνάλυση τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀτόμου.

Ὁ Βενιαμὶν συνάντησε κάποιες ἀντιδράσεις ἀπὸ συντηρητικοὺς ἐκκλησιαστικοὺς κύκλους, ποὺ προσπαθοῦσαν νὰ ἀναπαραγάγουν καὶ στὴν Ἑλλάδα τὶς βατικάνειες ἀντιδράσεις στὶς θετικὲς ἐπιστῆμες. Τὸ 1805 ὑπέβαλε στὸ Πατριαρχεῖο μιὰν ὁμολογία πίστεως καὶ μᾶλλον χάρη σὲ αὐτὴν μπόρεσε νὰ συνεχίσει τὸ διδακτικὸ καὶ συγγραφικό του ἔργο[1].

Κληρικὸς ἦταν καὶ ὁ **Στέφανος Δούγκας** (τέλη 18ου αἰ. — 1830). Γεννήθηκε στὸν Τύρναβο, ὅπου καὶ μαθήτευσε στὸν φημισμένο τότε Ἰωάννη Πέζαρο. Ἐκεῖ χειροτονήθηκε καὶ διάκονος. Τὸ 1802 ἔφυγε γιὰ τὴ Γερμανία. Σπούδασε στὴν Halle, στὸ Göttingen καὶ στὴ Jena, φιλοσοφία καὶ μαθηματικά. Ἄκουσε μαθήμα-

1. Ἐκτενὴς βιβλιογραφία γιὰ τὸν Βενιαμὶν τὸν Λέσβιο, στὸν Ν. Ψημμενο, *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία* Β', σελ. 541-543.

τα τοῦ Shelling καὶ δέχθηκε ἀπὸ τὴ φιλοσοφία του ἰσχυροὺς ἐπηρεασμούς. Τὸ 1809 ἐπιστρέφει ἀπὸ τὴ Γερμανία καὶ ἀναλαμβάνει τὴ διεύθυνση τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας στὴν Κωνσταντινούπολη, ἀλλὰ μόνο γιὰ ἕνα χρόνο. Τὸ ἐχθρικὸ κλίμα ποὺ συνάντησε τὸν ἀναγκάζει νὰ δεχθεῖ πρόσκληση ἀπὸ τὸν ἡγεμόνα τῆς Μολδαβίας γιὰ νὰ διδάξει στὴν Ἀκαδημία τοῦ Ἰασίου. Διδάσκει ἐπὶ ἕξι χρόνια φιλοσοφία, φυσική, χημεία καὶ μαθηματικά. Σχεδιάζει τὴν ἵδρυση πανεπιστημίου στὰ Ἀμπελάκια τῆς Θεσσαλίας, ἀγοράζει μὲ δικά του χρήματα καὶ στέλνει ἐκεῖ ἀπὸ τὴν Εὐρώπη ὄργανα φυσικῆς, χημείας καὶ ἀστρονομίας, ἀλλὰ τὸ σχέδιο τελικὰ ναυαγεῖ. Τὸ 1814 ὁ Δωρόθεος Βουλησμᾶς, «ἀνακριτὴς» τῶν βιβλίων ποὺ ὑποβάλλονταν γιὰ ἔλεγχο στὴ σύνοδο τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως[2], καταγγέλλει τὸν Δούγκα γιὰ αἱρετικὲς καινοδοξίες σὲ ἀνέκδοτο, ἀλλὰ διδασκόμενο βιβλίο του Φυσικῆς. Ἡ σύνοδος ἐξετάζει τὸ βιβλίο, δικαιώνει τὶς κατηγορίες τοῦ Βουλησμᾶ καὶ ἐντέλλεται ἀποχὴ τοῦ Δούγκα ἀπὸ τὴ διδασκαλία καὶ τὴ συγγραφή. Ἔτσι τὸ 1816 ὁ Δούγκας ἀποσύρεται σὲ μοναστήρι τῆς Μολδαβίας, μετόχι τοῦ Βατοπεδίου, ὅπου ἐκλέγεται ἀμέσως καὶ ἡγούμενος. Ἐκεῖ παραμένει ὥς τὴν τελευτή του.

Ὅσο ζοῦσε, εἶδε νὰ δημοσιεύεται δικό του μόνο ἕνα ἐγχειρίδιο ἀριθμητικῆς καὶ ἄλγεβρας. Σώζονται ὅμως χειρόγραφες μελέτες του γιὰ θέματα τῶν φυσικομαθηματικῶν ἐπιστημῶν, ὅπως καὶ μιὰ πραγματεία γιὰ τὴν Αἰσθητικὴ καὶ τὴν Ἠθική. Ἀπὸ τὶς σωζόμενες καταγγελίες τοῦ Βουλησμᾶ πληροφορούμαστε, ὅτι στὴ Φυσική του προσπαθοῦσε νὰ συνδυάσει τὴ νεώτερη φυσικὴ μὲ τὴ θεολογία, τὴ διαλεκτικὴ τοῦ Shelling μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ δογματική: Στὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἔβλεπε τὴ «σύνθεση» τῆς διαλεκτικῆς ἀντίθεσης Πατρὸς καὶ Υἱοῦ[3]. Δὲν ἀποκλείονται τέτοιες ἀφελεῖς καινοτομίες,

2. Βλ. Ν. Ζαχαροπουλου, *Δωρόθεος Βουλησμᾶς ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἀνεκδότων αὐτοῦ ἐπιστολῶν*, Θεσσαλονίκη 1969.

3. G. Podskalky, σελ. 383-384. — Ε. Παπανουτσος, σελ. 39.

μέσα στὸ κλίμα τοῦ ἄκριτου μιμητισμοῦ καὶ τῆς τεχνητῆς πρόσληψης τῶν δυτικῶν ἐπινοημάτων.

Ὁ **Ἀθανάσιος Ψαλλίδας** (1767-1829) ἦταν λαϊκός. Γεννήθηκε στὰ Γιάννενα καὶ σπούδασε ἀρχικὰ στὴ Ρωσία (στὴν Πολτάβα τῆς Οὐκρανίας) καὶ μετά, γιὰ ὀχτὼ χρόνια, στὴ Βιέννη. Οἱ σπουδές του ἦταν στὰ μαθηματικά, στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες καὶ στὴ φιλοσοφία — κυρίως τοῦ Locke καὶ τοῦ Kant. Ἐπέστρεψε στὰ Γιάννενα, ὅπου δίδαξε ἐννέα χρόνια στὴ Μαρουτσαία σχολὴ καὶ δεκαπέντε χρόνια στὴν Καπλαναία, ποὺ ὁ ἴδιος ἵδρυσε μὲ χορηγεία τοῦ Ζώη Καπλάνη. Δίδασκε μαθηματικά, φυσικὴ πειραματική, γεωγραφία οἰκονομικὴ καὶ πολιτική, χημεία, καὶ τὴ φιλοσοφία τοῦ Locke καὶ τοῦ Kant. Μιλοῦσε γλώσσα σκληρὴ καὶ δηκτικὴ γιὰ τοὺς δασκάλους τῆς ἐποχῆς του ποὺ εἶχαν μείνει ἄγευστοι τῶν «νεωτερικῶν ἰδεῶν» καὶ «φώτων» τῆς Εὐρώπης. Ἕνας ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς «συντηρητικοὺς» δασκάλους, προσωπικός του ἀντίπαλος, ὁ Κοσμᾶς Μπαλάνος, διευθυντὴς τῆς Μπαλαναίας σχολῆς, τὸν κατάγγειλε στὸν Ἀλῆ Πασᾶ ὡς «ἄθεο» καὶ «βολταιριστή». Στὴ διαμάχη ποὺ ξέσπασε ἐπιβλήθηκε τελικὰ ὁ Ψαλλίδας. Ὅμως τὰ ἐπαναστατικὰ γεγονότα τὸν ἀνάγκασαν, τὸ 1822, νὰ ἐγκαταλείψει τὰ Γιάννενα καὶ νὰ περάσει στὴν Κέρκυρα, ἐλπίζοντας νὰ τοῦ προσφερθεῖ ἐκεῖ μιὰ θέση στὴν Ἰόνιο ἀκαδημία. Ἡ φήμη τοῦ τολμητία νεωτεριστῆ δὲν τοῦ ἐξασφάλισε τὴ διδακτικὴ ἕδρα, καὶ ὁ Ψαλλίδας κατέφυγε διευθυντὴς μιᾶς μέσης σχολῆς στὴ Λευκάδα, ὅπου καὶ περάτωσε τὸν βίο του.

Νέος ἀκόμα στὴ Βιέννη ἐξέδωσε τὰ δυὸ μοναδικὰ ἔντυπα βιβλία του: *Ἀληθὴς εὐδαιμονία ἤτοι βάσις πάσης θρησκείας*, ποὺ συνοδεύεται ἀπὸ λατινικὴ μετάφραση ἐκπονημένη ἀπὸ τὸν ἴδιο, καὶ *Καλοκινήματα, ἤτοι ἐγχειρίδιον κατὰ φθόνου καὶ κατὰ τῆς λογικῆς τοῦ Εὐγενίου* (Βούλγαρη). Μένουν ὅμως ἀνέκδοτα καὶ ἄλλα, φιλοσοφικὰ κυρίως, ἔργα του.

Τὸ ἐκπαιδευτικὸ ἔργο τοῦ Ψαλλίδα ἦταν τὸ κυριότερο καὶ

αὐτὸ κυρίως τὸν ἀνέδειξε στὴν ἐποχή του. Ὡς συγγραφέας εἶναι μετριότατος. Ἡ *Ἀληθὴς εὐδαιμονία* εἶναι ἕνα σχολαστικὸ συμπίλημα τῆς εὐδαιμονιστικῆς ἀξιολογίας τῶν Διαφωτιστῶν, τῆς καντιανῆς κριτικῆς τοῦ πρακτικοῦ λόγου, σὲ κακοχωνεμένο συνδυασμὸ μὲ τὴν κλασικὴ σχολαστικὴ ἀποδεικτική. Τὰ δὲ *Καλοκινήματα*, ἀκόμα ὑποδεέστερο, ἀναιροῦν μὲ σχολαστικὴ ἐπίσης συλλογιστική, τὴ διδασκαλία τοῦ Βούλγαρη γιὰ τὴν τριπλὴ πηγὴ τῶν ἰδεῶν.

Ὅμως οἱ ἐπιθέσεις ποὺ δέχτηκε ὁ Ψαλλίδας ἀπὸ τοὺς «συντηρητικοὺς» προσωπικοὺς ἀντιπάλους του, τοῦ ἐξασφάλισαν μιὰν ἐξαιρετικὴ προβολὴ ἀπὸ τὴ νεώτερη ἑλληνικὴ φωταδιστικὴ διανόηση: Τὸν προβάλλουν καὶ αὐτὸν σὰν θύμα τῆς μισαλλοδοξίας καὶ τοῦ σκοταδισμοῦ τῆς Ἐκκλησίας, «τῶν μηχανορράφων τοῦ συντηρητισμοῦ, τῶν ἐπιγόνων τῶν ἀνθενωτικῶν, τῶν ἐκπροσώπων τοῦ ραγιαδισμοῦ»[4].

Ἡ μεταφορὰ τοῦ εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ στὸν ἑλληνικὸ χῶρο ταυτίζεται τελικὰ στὶς συνειδήσεις μὲ ἕνα συγκεκριμένο πρόσωπο, ἀπὸ τὸ ὁποῖο καὶ ἀντλεῖ τὸ ὄνομά του ὁ ἑλληνικὸς πιὰ Διαφωτισμός: Μιλᾶμε γιὰ τὸν *κοραϊσμό*, ἀποδίδοντας στὸ πρόσωπο τοῦ **Ἀδαμάντιου Κοραῆ** (1748-1835) τὸν χαρακτήρα συμβόλου αὐτῆς τῆς «μετακένωσης» τῶν νεωτερικῶν ἰδεῶν τῆς Εὐρώπης καὶ τοῦ συνακόλουθου τρόπου τοῦ βίου στὴν Ἑλλάδα.

Προτοῦ σκιαγραφήσουμε τὴν προσωπικότητα τοῦ Κοραῆ καὶ τὸν ρόλο του στὰ πλαίσια τῆς ἐδῶ θεματικῆς μας, θὰ ἦταν χρήσιμο νὰ παραθέσουμε μιὰ συνοπτικὴ ἐπισήμανση γιὰ τὸ τί ἀκριβῶς ἀντιπροσώπευε ὁ Διαφωτισμὸς στὶς συνειδήσεις τῶν Ἑλλήνων διανοουμένων, τόσο στὰ κρίσιμα προεπαναστατικὰ χρόνια (τέλη τοῦ 18ου - ἀρχὲς τοῦ 19ου αἰώνα), ἀλλὰ καὶ μεταγενέστερα, ὡς

4. Λέανδρου Βρανούση, «Ἰδεολογικὲς ζυμώσεις καὶ συγκρούσεις», στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* ΙΑ', σελ. 437.

σήμερα. Στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* (1975) ποὺ εἶναι ἔργο συλλογικό, κατοχυρωμένο μὲ τὸ κύρος τῶν ἐπισημότερων ἐκπροσώπων τῶν ἑλληνικῶν πνευματικῶν ἱδρυμάτων, διαβάζουμε:

«Στὴ φωτισμένη Εὐρώπη, αἰῶνες τώρα, ὁ Γαλιλαῖος δίδασκε ἀπὸ τὸ φλεγόμενο βάθρο του ὅτι ἡ Γῆ κινεῖται, ὁ Κοπέρνικος εἶχε ἀποδείξει τὴ γήινη σφαίρα ἀσήμαντο πλανήτη τοῦ ἡλιακοῦ συστήματος, ὁ Νεύτων εἰσχωροῦσε στοὺς νόμους ποὺ κινοῦν καὶ συγκρατοῦν τὸ Σύμπαν, ὁ γαλλικὸς Διαφωτισμός, ποὺ εἶχε ἤδη πάρει πανευρωπαϊκὲς διαστάσεις, κορυφωνόταν μὲ τὴ γενεὰ τῶν Ἐγκυκλοπαιδιστῶν καὶ κατέληγε στὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση, συγκλονιστικὴ ἀπαρχὴ μιᾶς ἀπροσμέτρητης ἀνατροπῆς, ἐνῶ στὸν ὑπερόψιμο μεσαίωνα τῆς Ἀνατολῆς ὅλα ἐξακολουθοῦσαν νὰ μένουν ἀκίνητα, ἀμετακίνητα ἀπὸ τὸν καιρὸ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Οἱ νέοι φιλόσοφοι ἀναθεωροῦσαν τὶς περὶ κόσμου καὶ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων θεωρίες, ὁ Ὀρθὸς Λόγος ὑποκαθιστοῦσε τὶς θρησκευτικὲς πεποιθήσεις, γκρέμιζε τὰ βάθρα κοινωνικῶν συστημάτων καὶ πολιτικῶν καθεστώτων... Ὁ ἀνώριμος κόσμος τῆς ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς, μόλις ἀφυπνιζόμενος τότε, βρίσκεται σὲ ἀμηχανία... Ἡ ἐπίσημη Ἐκκλησία, ὑπεύθυνη ἀπέναντι τοῦ σουλτάνου γιὰ τὴ νομιμοφροσύνη τοῦ ποιμνίου της, ἔχει πανικοβληθεῖ... Τὸ πατριαρχεῖο ἐπιστρατεύεται καὶ συνεκστρατεύει κατὰ τῶν 'ἀθέων' Γάλλων καὶ τῶν ὀπαδῶν τῆς 'γαλλικῆς λύμης'»[5].

Γιὰ τὸν στοιχειωδῶς πεπαιδευμένο ἀναγνώστη αὐτὲς οἱ ἀφοριστικὲς ἀξιολογήσεις σίγουρα ἠχοῦν κωμικά, ἀπηχοῦν ἀφελὴ ἰδεολογήματα καὶ συναισθηματικὰ ἐξημμένη ἡμιμάθεια, παιδαριῶδες ἐπίπεδο ἱστορικοῦ καὶ πνευματικοῦ προβληματισμοῦ. Εἶναι ὅμως ἀντιπροσωπευτικότατο δεῖγμα τῆς ἰδεολογικῆς ἀφετηρίας τῶν ἑλλήνων Διαφωτιστῶν καὶ συγκεφαλαιώνει ἐπιγραμματικὰ τὴν ὀπτικὴ μὲ τὴν ὁποία ὁ Κοραῆς ἑρμήνευσε τὴν ἐποχή του καὶ στὴν

5. Λέανδρου Βρανουση, ὅ.π., σελ. 436.

ὁποία ὑπέταξε τὶς σκοπεύσεις του γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς ἱστορικῆς πορείας τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ.

Ὁ Κοραῆς γεννήθηκε στὴ Σμύρνη ἀπὸ πατέρα Χίο ἔμπορο καὶ λόγια μητέρα. Φοίτησε στὴν Εὐαγγελικὴ Σχολὴ Σμύρνης καὶ συνδέθηκε στὰ μαθητικά του χρόνια μὲ τὸν πάστορα τοῦ ὀλλανδικοῦ προξενείου τῆς Σμύρνης Βερνάρδο Keun καὶ Ἰησουΐτες μοναχούς, ποὺ τὸν βοήθησαν στὴ σπουδὴ ξένων γλωσσῶν.

Σὲ ἡλικία 23 ἐτῶν φεύγει γιὰ τὸ Ἄμστερνταμ, προκειμένου νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὸ ἐμπόριο. Ἐνθουσιάζεται («ξυπάζεται» λέει ὁ Κ. Θ. Δημαρᾶς[6]) ἀπὸ τὸ φιλελεύθερο κλίμα καὶ τὸν εὐρωπαϊκὸ τρόπο ζωῆς, ἀνακαλύπτει τὴ μουσικὴ καὶ τὶς διασκεδάσεις, θέλγεται ὅμως καὶ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, εἰδικὰ τοῦ Φραγκίσκου Hemsterhuis. Ἀλλὰ στὸ ἐμπόριο ἀποτυγχάνει καὶ ἀναγκάζεται, ὕστερα ἀπὸ ἑπτὰ χρόνια, τὸ 1778, νὰ ἐπιστρέψει στὴ Σμύρνη, μὲ σταθμοὺς στὴ Λειψία, στὴ Βιέννη, στὸ Τριέστι καὶ στὴ Βενετία.

Τὸ 1782 ἐγκαταλείπει καὶ πάλι τὴν πατρίδα του, αὐτὴ τὴ φορὰ ὁριστικά, ἀφοῦ θὰ ζήσει πιὰ τὴν ὑπόλοιπη ζωή του στὴν Εὐρώπη. Εἶναι 34 ἐτῶν, ὅταν ἀρχίζει σπουδὲς ἰατρικῆς στὸ Montpellier μὲ τὴ χρηματικὴ ἐνίσχυση τοῦ Μακάριου Νοταρᾶ, τοῦ πνευματικοῦ ἡγέτη τῶν Κολλυβάδων[7]. Ὁ Μακάριος τὸν βοηθάει νὰ τυπώσει καὶ τὴν πρώτη μετάφραση ποὺ ἐκπονεῖ: Εἶναι ἡ *Ὀρθόδοξος διδασκαλία* τοῦ μητροπολίτη Μόσχας Πλάτωνος — τυπικοῦ ἐκπροσώπου τοῦ θρησκευτικοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ τοῦ λουθηρανικοῦ πιε-

6. Εἰσαγωγὴ στὸν τόμο 9 τῆς «Βασικῆς Βιβλιοθήκης», Ἀθήνα («Ἀετός») 1953, σελ. 29.

7. G. Podskalsky, σελ. 374. — Ἡ σχέση τοῦ Κοραῆ μὲ τὸν Μακάριο Νοταρᾶ δὲν πρέπει νὰ ἦταν καὶ ἡ μόνη ἐπαφή του καὶ γνωριμία του μὲ τοὺς Κολλυβάδες. Ἦταν συνομήλικοι μὲ τὸν Νικόδημο Ἁγιορείτη καὶ σπούδασαν κι οἱ δυὸ στὴν Εὐαγγελικὴ Σχολὴ Σμύρνης. Ἀποκλείεται νὰ μὴν συναντήθηκαν στὸ περιβάλλον τῆς Σχολῆς καὶ νὰ μὴν εἶχαν τοὺς ἴδιους δασκάλους. Δυστυχῶς δὲν γνωρίζω πηγὲς ποὺ νὰ πληροφοροῦν γιὰ τὶς προσωπικὲς σχέσεις τοῦ Κοραῆ μὲ τοὺς ἐκπροσώπους τοῦ κινήματος τῶν Κολλυβάδων.

τισμοῦ στὴ Ρωσία[8]. Ἡ μετάφραση τοῦ Κοραῆ ἐκδίδεται τὸ 1782 στὴ Λειψία. Ἀκολουθεῖ ἡ ἔκδοση δυὸ δικῶν του θεολογικῶν ἔργων: *Σύνοψις τῆς Ἱερᾶς Ἱστορίας καὶ τῆς Κατηχήσεως* (Βενετία 1783) καὶ *Μικρὰ Κατήχησις* (Βενετία 1783). Πρέπει καὶ τὰ δυὸ νὰ εἶχαν συνταχθεῖ κατὰ τὴν παραμονή του στὴ Σμύρνη, ἄγνωστο ἂν μὲ προτροπὴ ἢ καὶ βοήθεια τοῦ Μακάριου Νοταρᾶ.

Στὸ Montpellier γίνεται διδάκτωρ τῆς ἰατρικῆς μὲ δυὸ διατριβές: *Pyretologiae synopsis* (1786) καὶ *Medicus Hippocraticus* (1787). Τὸ 1788 ἐγκαθίσταται στὸ Παρίσι καὶ γιὰ δέκα περίπου χρόνια μεταφράζει στὰ γαλλικά, γιὰ λόγους βιοποριστικούς, γερμανικὰ καὶ ἀγγλικὰ ἰατρικὰ συγγράμματα. Σὲ ἡλικία πιὰ 50 ἐτῶν, τὸ 1798, ἐκδηλώνει δημόσια τὸ ἐνδιαφέρον του γιὰ τὴν ὑπόδουλη Ἑλλάδα ἐκδίδοντας τὴν *Ἀδελφικὴ Διδασκαλία*, κείμενο πολεμικὸ καὶ ὀξύ, ποὺ ἀπαντάει στὴν *Πατρικὴ Διδασκαλία* μὲ τὸν ψευδώνυμο συγγραφέα. Παράλληλα ἐκδίδει πολιτικὰ φυλλάδια, ἔμμετρα καὶ πεζά: *Ἆσμα πολεμιστήριον* (1800), *Σάλπισμα πολεμιστήριον* (1801), *Τί πρέπει νὰ κάμωσιν οἱ Γραικοὶ εἰς τὰς παρούσας περιστάσεις* (1805). Μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης καὶ τὶς ἐλπίδες στὸν «ἐλευθερωτὴ τῶν λαῶν» Ναπολέοντα Βοναπάρτη, ὁ Κοραῆς καλεῖ τοὺς συμπατριῶτες του νὰ ξεσηκωθοῦν ἐναντίον τῶν Τούρκων. Ἀποκαλεῖ τοὺς Ἕλληνες «Γραικούς», ἀπόλυτα συμμορφωμένος μὲ τὸ χλευαστικὸ λεκτικὸ ἐφεύρημα τῶν Δυτικῶν, ἀλλὰ προσπαθεῖ νὰ τοὺς μεταγγίσει τὴν περηφάνεια τῶν ἀπευθείας ἀπογόνων τῆς ἀρχαιοελληνικῆς δόξας, ποὺ συμπίπτει πιά, ὡς πολιτισμικὸ ὅραμα, μὲ τὸν φιλελευθερισμὸ τῶν Γάλλων:

Φίλους τῆς ἐλευθερίας
τῶν Γραικῶν τῆς σωτηρίας
ὅταν ἔχωμεν τοὺς Γάλλους
τίς ἡ χρεία ἀπὸ ἄλλους;

Γάλλοι καὶ Γραικοὶ δεμένοι
μὲ φιλίαν ἠνωμένοι
δὲν εἶναι Γραικοὶ ἢ Γάλλοι,
ἀλλ' ἓν ἔθνος, Γραικογάλλοι[9].

8. Βλ. Γ. Φλωροφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας* I, σελ. 219-224.

9. *Ἆσμα πολεμιστήριον*, «Βασικὴ Βιβλιοθήκη», τόμος 9, Ἀθήνα («Ἀετὸς») 1953, σελ. 91.

Εὐτυχῶς, παράλληλα μὲ αὐτὲς τὶς ἔμμετρες παιδαριωδίες, ἀναλαμβάνει μιὰ σοβαρὴ φιλολογικὴ προσπάθεια ἔκδοσης ἀρχαίων ἑλληνικῶν κειμένων σὲ δύο «σειρές»: *Ἑλληνικὴ Βιβλιοθήκη* καὶ *Πάρεργα*. Ἐκδίδει, ἀρχικά, κείμενα μὲ παιδευτικὴ σκοπιμότητα (Ἱπποκράτη, Ἡλιόδωρο, Αἰλιανό, Ἰσοκράτη, Πλούταρχο, Ἱεροκλῆ, Ξενοκράτη, Αἰσώπιους Μύθους). Καὶ μετὰ τὴν ἔναρξη τοῦ ἀπελευθερωτικοῦ ἀγώνα, συνεχίζει μὲ κείμενα κυρίως πολιτικῆς σκέψης, ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, Ξενοφῶντα, Πλάτωνα, Λυκοῦργο, Πλούταρχο, Ἀρριανό. Τὰ κείμενα συνοδεύονται ἀπὸ ἐκτενὴ συνήθως προλεγόμενα καὶ ἑρμηνευτικὰ σχόλια.

Οἱ ἐκδόσεις αὐτὲς μαρτυροῦν ἕνα ὄχι εὐκαταφρόνητο φιλολογικὸ τάλαντο, ποὺ ἐκτιμήθηκε ἰδιαίτερα ἀπὸ τοὺς εὐρωπαίους ἑλληνιστὲς τῆς ἐποχῆς του — ἂν καὶ οἱ διορθωτικὲς ἐπεμβάσεις του στὰ κείμενα εἶναι μᾶλλον ματαιόσπουδες. Σαφὴ εἶναι καὶ τὰ κριτήρια προσανατολισμοῦ τῆς ἐκδοτικῆς του προσπάθειας: Νὰ συνδέσει τοὺς συγχρόνους του Ἕλληνες ἀπευθείας μὲ τὴ γλώσσα καὶ τὴ σκέψη τῶν ἀρχαίων, νὰ τοὺς ἀποδείξει ὁμόγλωσσους συνεχιστὲς τῆς ἀρχαιοκλασικῆς παράδοσης, ἔτσι ὅπως τὸ ἀπαιτοῦσε ὁ ρομαντισμὸς τῶν οὐμανιστῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ ἐκεῖνα τὰ χρόνια. Καὶ παράλληλα νὰ καταδείξει στοὺς Εὐρωπαίους τὴν ταυτότητα ἀρχαιοελληνικῆς κληρονομιᾶς καὶ ἀρχῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ· τὴ δυνατότητα ἑνὸς ἐκπροσώπου τῆς σύγχρονης ἑλληνικῆς διανόησης, δηλαδὴ τοῦ ἴδιου τοῦ Κοραῆ, νὰ φανερώνει, μέσα ἀπὸ συγκεκριμένα κείμενα, αὐτὴ τὴν ταυτότητα. Ὁ δεύτερος αὐτὸς στόχος δηλώνεται ἀπερίφραστα στὸ γαλλικό του κείμενο: *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce*, ποὺ τὸ διάβασε στὴν Ἑταιρεία τῶν Ἀνθρωποτηρητῶν(;) τοῦ Παρισιοῦ, στὶς 7 Ἰανουαρίου 1803[10].

Δὲν λησμονεῖ ὡστόσο καὶ τὰ θεολογικά του ἐνδιαφέροντα. Τὸ 1820 ἐκδίδει τὸ βιβλίο: *Συμβουλὴ τριῶν Ἐπισκόπων, ἐπισταλεῖ-*

10. Ν. Ψημμενου, *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία* Β΄, σελ. 36.

σα κατὰ τὸ ἔτος 1553 πρὸς τὸν Πάπα Ἰούλιον τὸν Γ', μεταφρασθεῖσα ἐκ τῆς Λατινικῆς καὶ πλουτισθεῖσα διὰ μακρῶν προλεγομένων καὶ σημειώσεων, καὶ τὸ 1831 τὸ ἔργο: *Συνέκδημος Ἱερατικός, περιέχων τὰς δύο Πρὸς Τιμόθεον καὶ τὴν Πρὸς Τίτον Ἐπιστολὰς τοῦ Ἀποστ. Παύλου, μὲ δύο κοινὰς μεταφράσεις καὶ ἐξηγήσεις διεξοδικάς*. Στὰ προλεγόμενα καὶ τῶν δύο βιβλίων ἐκθέτει ὁ Κοραῆς τὶς ἀπόψεις του γιὰ τὴν ἀνάγκη «μεταρρύθμισης» στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Ἔχει συγκεκριμένες προτάσεις: Ἐγκατάλειψη τῆς ἐξωτερικότητας καὶ τῶν νεκρῶν τύπων, περιορισμὸς τῶν ἀκολουθιῶν καὶ νηστειῶν, μεταβολὴ τοῦ τρόπου τῆς νηστείας (σημασία στὴν ποσότητα καὶ ὄχι στὸ εἶδος τῆς τροφῆς), ἔγγαμοι ἐπίσκοποι ἢ χειροτονία ἀγάμων μετὰ τὸ ἑξηκοστὸ ἔτος, βαθμιαία κατάργηση «διὰ τῆς πειθοῦς» τοῦ μοναχικοῦ βίου.

Στὰ τέλη τοῦ βίου του συγγράφει αὐτοβιογραφία (ἐκδόθηκε τὸ 1833) καὶ συγκεντρώνει διάφορα κείμενά του σὲ πέντε τόμους μὲ τὸν τίτλο *Ἄτακτα* (ἀπόδοση τοῦ γαλλικοῦ Mélanges), ποὺ ἡ ἔκδοσή τους ὁλοκληρώνεται μετὰ τὸν θάνατό του. Μεταγενέστερα ἐκδίδονται καὶ οἱ ἐπιστολές του.

Τὸ ἐκπληκτικὸ στὴν περίπτωση τοῦ Κοραῆ εἶναι ἡ εὐρύτητα τῆς ἀπήχησης τῶν ἰδεῶν του, τὸ κύρος ποὺ ἀποκτᾶ τόσο στοὺς κύκλους τῶν Φιλελλήνων τοῦ ἐξωτερικοῦ ὅσο καί, κυρίως, μεταξὺ τῶν συμπατριωτῶν του. Φαινόμενο πραγματικὰ μοναδικὸ μιᾶς πνευματικῆς καὶ ἰδεολογικῆς ἐπιβολῆς ποὺ δὲν τὴν ἀξιώθηκαν προσωπικότητες ἀσύγκριτα ὑπέρτερου μεγέθους. Αὐτὸς ὁ δίχως καμιὰ ἐξειδίκευση «ἐλεύθερος στοχαστής», ὁ ἀποτυχημένος γιατρὸς καὶ ἐρασιτέχνης φιλόλογος, ὁ ἄνθρωπος ποὺ δὲν ἔφτασε ποτὲ οὔτε σὲ ἕνα συνθετικὸ συγγραφικὸ δημιούργημα, εἶναι στὰ μάτια τῶν συγχρόνων του ἀναμφίλεκτα «ὁ σοφὸς Κοραῆς». Ἀποκομμένος ἀπὸ τὸν τόπο του καὶ τὸν λαό του ὄχι μόνο τοπικά, ἀλλὰ ξεριζωμένος ἀπὸ τὸν πολιτισμὸ καὶ τὴν παράδοσή του, καθιερώνεται στὶς συνειδήσεις, ἐνόσω ἀκόμα ζεῖ, σὰν αὐθεντία ἔκφρασης τῶν πνευματικῶν προσανατολισμῶν τοῦ Γένους τῶν Ἑλλήνων.

Οἱ γνῶμες του γιὰ τὴν ἑλληνικὴ παιδεία, τὴ θρησκεία, τὴ γλώσσα, τὸ πολιτικὸ μέλλον τῶν Ἑλλήνων, εἶναι θέσφατα. Οἱ ὑποδείξεις καὶ ἐπιθυμίες του «φθάνουν ἀμέσως σὲ ἀποτέλεσματα διὰ μέσου τῶν πολυαρίθμων ὀπαδῶν του... Δίκαια λέχθηκε γι' αὐτὰ τὰ χρόνια ὅτι *ἐξέδιδε παραινέσεις ὡς διαταγὰς σχεδὸν ἀκουομένας εἰς τόπους κατὰ τριακοσίας λεύγας ἀπέχοντας*»[11].

«Νοεῖται», σημειώνει ὁ Μανουὴλ Γεδεών, «ὅτι οὐδὲν βιβλίον τοῦ Κοραῆ ἐπεκρίνετο σφοδρῶς, οὐδεὶς ἐναντίον οὐδενὸς τοῦ σοφοῦ ἰατροῦ συγγράμματος ὑπ' οὐδενὸς ἐξεφέρετο ψόγος, καὶ κατ' ἀτυχίαν, πάντες οἱ ἐν ἰδίοις βιβλίοις ἢ ἐν ἄλλῃ τινὶ τῶν τότε τοῦ γένους ἐφημερίδων ψυχρῶς ἢ σφοδρῶς τὸν Κοραῆν ἐπικρίνοντες ἀπεδοκιμάζοντο, δὸς δ' εἰπεῖν καὶ κατεδιώκοντο ὑπὸ τοῦ *Λογίου Ἑρμοῦ*. Λέγω ἀτυχῶς, διότι καὶ ἔκτοτε καθιερώθη παρ' ἡμῖν ἡ ἑταιρεία τοῦ ἀμοιβαίου θαυμασμοῦ, ἥτις ἀντεθνικώτατα φερομένη ἠξίου ὑπὲρ ἑαυτῆς τὸ μονοπώλιον τῆς σοφίας, τῆς φιλομουσίας καὶ τῆς ὑπὲρ τῶν κοινῶν πραγμάτων ἀφοσιώσεως, καὶ τὸ κυριώτερον αὐτῆς τῆς διευθύνσεως καὶ ἐποπτείας τῆς ἐθνικῆς ἡμῶν ἐκπαιδεύσεως»[12].

Πάντως, εἴτε μὲ τὴν ἰδεολογικὴ τρομοκρατία ποὺ ἀσκοῦσαν οἱ φωταδιστὲς λόγιοι, εἴτε μὲ τὴν προβολὴ ποὺ τοῦ ἐξασφάλιζε ἡ πολιτικὴ εὐρωπαϊκῶν δυνάμεων (ὅπως ὑπαινίσσεται ὁ Γεδεὼν καὶ πάλι[13]) τὸ γεγονὸς εἶναι ὅτι ἡ προσωπικότητα καὶ οἱ ἰδέες τοῦ

11. Κ. Θ. Δημαρα, «Τὸ σχῆμα τοῦ Διαφωτισμοῦ», στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* ΙΑ', σελ. 359.

12. *Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ Γένους*..., σελ. 196.

13. «Τίς ἡμᾶς κωλύει ν' ἀποδεξώμεθα ὅτι καὶ ὁ γράψας τὴν *Ἀδελφικήν*, ὅσον Κοραῆς καὶ ἂν εἶναι, δυνατὸν ν' ἀποβῇ ξένης κυβερνήσεως ὄργανον;», *ὅ.π.*, σελ. 90. — Οἱ προσπάθειες τῆς γαλλικῆς πολιτικῆς γιὰ πολιτιστικὴ διείσδυση στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο, καὶ μάλιστα σὲ ἀνταγωνισμὸ πρὸς τὴ ρωσικὴ ἐπιρροή, εἶναι γνωστὲς καὶ πολλαπλὰ μαρτυρημένες. Μερικὲς δεκαετίες ἀργότερα ὁ Μακρυγιάννης θὰ δώσει ρεαλιστικὲς περιγραφὲς αὐτῶν τῶν προσπαθειῶν. Θὰ ἦταν ἐπομένως παράδοξο ἢ καὶ ἀκατανόητο νὰ μὴν ἐκμεταλλευτεῖ ἡ γαλλικὴ πολιτική, γιὰ

Κοραῆ περιβάλλονται τὸ κύρος ἀδιαμφισβήτητης αὐθεντίας. Τὸ ὄνομα Κοραῆς γίνεται σύμβολο καὶ ἔμβλημα τῆς πολιτιστικῆς συνείδησης τῶν Νεοελλήνων — μὲ τὴν ἔναρξη τοῦ ἀπελευθερωτικοῦ ἀγώνα ἡ ἐπαναστατημένη Ἑλλάδα προσβλέπει στὸν Κοραῆ σὰν σὲ ὁδηγὸ καὶ ποδηγέτη. «Ἕνα πύργωμα στὸ Μεσολόγγι ὀνοματίζεται ἀπὸ αὐτόν. Ἡ Ἐθνικὴ Συνέλευση τοῦ 1827 τοῦ ἐκφράζει τὴν ἐθνικὴ εὐγνωμοσύνη ('τὸν ἀναγνωρίζει Διδάσκαλο τοῦ Ἔθνους, ἕνα εἶδος pater patriae'[14]). Πολλοὶ ἀπὸ τοὺς ὀπαδούς του καὶ τοὺς θιασῶτες τῶν ἰδεῶν του πολεμοῦν, διδάσκουν, διοικοῦν στὴν Ἑλλάδα»[15].

Ἡ τελευταία αὐτὴ φράση πιστοποιεῖ καίρια ὅτι στὴν ἐπαναστατημένη Ἑλλάδα οἱ «κοραϊκοὶ» ἀποτελοῦσαν συγκροτημένη ἰδεολογικὴ παράταξη, δικτυωμένη σὲ κάθε πτυχὴ τῆς ἐξουσίας, στρατιωτική, πολιτική, ἐκπαιδευτική. Καὶ ἡ ἰδεολογία τους ἦταν μονόδρομος, ἀφοῦ κάθε ἀντίλογος δὲν ἐξέφραζε παρὰ μιὰ σύγχυση ἱστορικῆς ἀμηχανίας καὶ μποροῦσε ἀμέσως νὰ διαπομπευθεῖ σὰν «φαναριωτισμός», «κοτζαμπασισμός», «σκοταδισμός», «συντήρηση». Ἔτσι τὸ ἑλλαδικὸ κρατίδιο, ἀπὸ τὴν ἵδρυσή του καὶ σὲ κάθε φάση τοῦ βίου του, ἀφέθηκε νὰ διαμορφωθεῖ καὶ ποδηγετηθεῖ ἀπὸ τὶς ἰδέες καὶ τοὺς ὀπαδοὺς τοῦ Κοραῆ. Ὁ κοραϊσμός ἔγινε ἡ ἰδεολογία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ, ἡ πολιτιστική του ταυτότητα καὶ συνείδηση.

Σίγουρα, ὁ κοραϊσμὸς δὲν ἀντιπροσωπεύει μόνο μιὰν ἔξωθεν ἐπιβολή, ἦταν καὶ ἑκούσια ἐπιλογή. Ἀκριβέστερα, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς καταληκτικὸς σταθμὸς στὴν ἱστορικὴ διεργασία ἐκδυτι-

τὶς συγκεκριμένες βλέψεις της, τὴ φανατισμένη στράτευση τοῦ Κοραῆ στὴν προώθηση ὁποιασδήποτε γαλλικῆς ἰδέας ἢ ἐπιδίωξης — στράτευση ποὺ ἔφθανε ὡς τὰ κωμικὰ παραληρήματα περὶ ἑνὸς ἔθνους «Γραικογάλλων»! Σίγουρα καὶ ἡ πολιτικὴ ἀντίθεση τοῦ Κοραῆ πρὸς τὸν Καποδίστρια δὲν πρέπει νὰ εἶναι ἄσχετη μὲ τὴν ἐξάρτησή του ἀπὸ τὴ γαλλικὴ πολιτική.

14. Γ. Μεταλληνου, *Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση*, σελ. 146.

15. Κ. Θ. Δημαρα, *ὅ.π.*, σελ. 358-359.

κισμοῦ καὶ πολιτισμικῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ — διεργασία ποὺ ξεκίνησε στὸν 14 κιόλας αἰώνα, μὲ τὸ Δημήτριο Κυδώνη, καὶ ἐξελίχθηκε μὲ τὸν ἀνυποψίαστο ἐκδυτικισμὸ τῆς ἑλληνικῆς διανόησης τῶν αἰώνων τῆς Τουρκοκρατίας.

Ὁ ἴδιος ὁ Κοραῆς εἶναι τυπικὸ δεῖγμα αὐτῆς τῆς ριζικῆς ἀποξένωσης ἀπὸ τὴν ἑλληνικότητα τοῦ λαοῦ ποὺ τὸν γέννησε καὶ τοῦ πολιτισμοῦ ποὺ αὐτὸς ὁ λαός, ἔστω καὶ ἀμυδρά, ἐκπροσωποῦσε. Εἶναι ἕνας εὐρωπαῖος διανοούμενος ποὺ τὸν ἐνδιαφέρει ἀποκλειστικὰ ὁ Διαφωτισμὸς σὰν ἰδεολογικὸ κίνημα καὶ ρεῦμα, καὶ ποὺ ἡ συμπτωματικὴ ἑλληνικὴ καταγωγή του τοῦ ἐπιτρέπει νὰ διακριθεῖ ἀξιοποιώντας τὸ κλίμα τοῦ φιλελληνικοῦ οὑμανισμοῦ τῶν Διαφωτιστῶν[16].

Στὴν προοπτικὴ ἀκριβῶς τοῦ φιλελληνισμοῦ τῶν Διαφωτιστῶν, ἡ Ἑλλάδα γιὰ τὸν Κοραῆ δὲν ἀντιπροσωπεύει παρὰ τὸ γνωστὸ οὑμανιστικὸ ἰδεολόγημα: Μιὰν ἐπιλεκτικὴ ἀξιοποίηση τῶν ἀρχαιοκλασικῶν κειμένων, προκειμένου νὰ συναχθοῦν ἀπὸ αὐτὰ οἱ ἀρχὲς τοῦ πολιτικοῦ καὶ κοινωνικοῦ φιλελευθερισμοῦ ποὺ ἐκπροσωποῦν οἱ Διαφωτιστές. Προέκταση τοῦ ἰδεολογήματος εἶναι ἡ ρομαντικὴ ἐπιδίωξη νὰ συγκροτηθεῖ γύρω ἀπὸ τὰ ἐρείπια τῆς Ἀκρόπολης τῶν Ἀθηνῶν ἕνα ἐθνικὸ κράτος, συμβολικὴ ὑπό-

16. «Ὁλόκληρη ἡ λόγια παράδοση βρῆκε στὸ πρόσωπο τοῦ Κοραῆ τὸν πατριάρχη ... Ὁ Κοραῆς ἔγινε τὸ κέντρο καὶ συστηματοποίησε τὸ δυτικὸ διαφωτισμὸ (μὲ τὰ κλασικιστικὰ ἰδανικά του) γιὰ τοὺς συμπατριῶτες του ... Μαθητὴς τοῦ Βολταίρου καὶ θαυμαστὴς τοῦ Γίββωνα, ὁ Κοραῆς δὲν εἶχε σὲ ὑπόληψη μήτε τὸ Βυζάντιο μήτε καταλαβαίνει σὲ βάθος τὴν πνευματικότητα τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καὶ τὸ βυζαντινὸ πολιτισμό ... Θέλησε νὰ μεταφέρει παθητικὰ στὸν αἰώνα του τὸ δυτικὸ διαφωτισμὸ στὴν Ἑλλάδα, προσαρμόζοντάς τον στὶς συνθῆκες τοῦ τόπου ἢ —χειρότερα ἀκόμη— προσαρμόζοντας τὶς συνθῆκες τοῦ τόπου στὸν διαφωτισμό ... Τὸν πνευματικὸ πολιτισμὸ ποὺ διασώθηκε μέσα στὸ σκλαβωμένο γένος ... ὁ Κοραῆς δὲν τὸν βλέπει ἢ δὲν τὸν ὑποψιάζεται πουθενά»: Ζήσιμος ΛΟΡΕΝΤΖΑΤΟΣ, *Ὁ «Διάλογος» τοῦ Σολωμοῦ — ἕνας ἀπολογισμός*, Ἀθήνα (Ἴκαρος) 1970, σελ. 36 κ.ἑ.

μνηση τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ μεγαλείου καὶ ὁρατὸ δεῖγμα ἐφαρμογῆς τῶν ἀρχῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ στὸν γεωγραφικὸ χῶρο ὅπου ὑποτίθεται ὅτι γεννήθηκαν.

Ἡ ἑλληνικὴ καταγωγὴ τοῦ Κοραῆ τοῦ ἐξασφαλίζει ἐνεργὸ ρόλο καὶ πάγκοινη ἀναγνώριση τῆς συμβολῆς του στὴ διαχείριση αὐτοῦ τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ὁράματος. Ἡ τρέχουσα ἱστορικὴ πραγματικότητα τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ λαϊκοῦ πολιτισμοῦ τῶν Ἑλλήνων εἶναι δεδομένο ἀνύπαρκτο γιὰ τὸν Κοραῆ. Σταδιοδρομεῖ ὁ ἴδιος ἐντυπωσιακὰ ἀλλοιώνοντας τὴν πραγματικότητα τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ τόπου του σὲ οὐτοπικὸ ἰδεολόγημα.

Εἶναι τέτοια ἡ προτεραιότητα τοῦ ἰδεολογήματος, ποὺ ὁδηγεῖ τὸν Κοραῆ νὰ προσβλέπει στὴ σύντηξη ὄχι μόνο τῶν πολιτισμικῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐθνικῶν ὁρίων μέσα στὴ χοάνη τοῦ Διαφωτισμοῦ — νὰ μιλάει, ὅπως εἴδαμε, γιὰ κοινὸ ἔθνος «Γραικογάλλων». Ὅλη του ἡ προσπάθεια εἶναι νὰ προσαρμόσει τὴν πραγματικότητα τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ στὶς ἀπαιτήσεις τοῦ ἰδεολογήματος. Θεωρεῖ ἀπαράδεκτη τὴ γλώσσα ποὺ μιλᾶνε οἱ σύγχρονοί του Ἕλληνες, γι' αὐτὸν ἡ γλώσσα τοῦ λαοῦ εἶναι «γλώσσα τῶν χυδαίων» — φτάνει στὸ σημεῖο νὰ ἀποκαλεῖ τὸν συγγραφέα τοῦ *Ἐρωτόκριτου* «Ὅμηρον τῆς χυδαϊκῆς φιλολογίας». Γι' αὐτὸ καὶ ἀναλαμβάνει τὸ ἐγχείρημα νὰ κατασκευάσει ὁ ἴδιος (ἀπὸ τὸ Παρίσι) γιὰ τὸν ἑλληνικὸ λαὸ μιὰ καινούργια γλώσσα «καθαρεύουσα»: Γλώσσα ποὺ νὰ «καθαρεύει» ἀπὸ στοιχεῖα ἀσυμβίβαστα μὲ τὴν ἐξωτερικὴ καὶ τυπικὴ ὁμοιότητα πρὸς τὴν ἀρχαία — ὁμοιότητα ποὺ θὰ ἀποδείκνυε τοὺς Νεοέλληνες ἀπευθείας ἀπογόνους καὶ συνεχιστὲς τῆς ἀρχαιοκλασικῆς παράδοσης, ἐλευθερωμένους ἀπὸ τὸ «σκοτάδι» τοῦ χιλιόχρονου βυζαντινοῦ «μεσαίωνα» καὶ τῆς Τουρκοκρατίας.

Οἱ μεταγενέστεροι θαυμαστὲς τοῦ Κοραῆ (ὅλοι δημοτικιστές, καθὼς τὸ ἀπαιτοῦσε ὁ συρμὸς τῆς «ἀριστερῆς» πιὰ διανόησης) προσπάθησαν νὰ ἐμφανίσουν τὴν κοραϊκὴ «καθαρεύουσα» δῆθεν ὡς «μέση λύση» μεταξὺ ἀττικισμοῦ καὶ χυδαϊσμοῦ, ἄρα ὡς περίπου

γνήσιο δημοτικισμό![17]. Εὐτυχῶς παραμένει μνημεῖο ἀνελέητου μαστιγώματος τῶν γλωσσικῶν ἀκκισμάτων τοῦ «σοφολογιώτατου» Κοραῆ ὁ σολωμικὸς *Διάλογος*[18].

Ὅμως τὸ νεοσύστατο ἑλλαδικὸ κρατίδιο δὲν τάχθηκε μὲ τὸν ρεαλισμὸ καὶ τὴν ποιότητα τοῦ Σολωμοῦ· υἱοθέτησε ὡς ἐπίσημη γλώσσα τὸ πλαστὸ γλωσσικὸ προσωπεῖο τῆς καθαρεύουσας, ἀφοῦ εἶχε ἐνθουσιαστικὰ ἀποδεχθεῖ καὶ τὸ σύνολο ἰδεολόγημα τῆς κοραϊκῆς «ἑλληνικότητας». Αὐτὴ ἡ τεχνητὴ γλώσσα, ἡ καθαρεύουσα[19], ὁδήγησε τοὺς Ἕλληνες στὴν τραγικὴ περιπέτεια τῆς διγλωσσίας: ἦταν τὸ τραύλισμα ἑνὸς λαοῦ μὲ διχασμένη τὴν πολι-

17. «Ἀπὸ τὴ θεωρία καταλήγει ὁ Κοραῆς σὲ μιὰ γλωσσικὴ πράξη ποὺ προσεγγίζει πρὸς τὴν δημοτική. Μιὰ δημοτικὴ ξακαθαρισμένη μὲ μέτρο»: Κ. Θ. ΔΗΜΑΡΑΣ, *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, σελ. 204. — Τὰ ἴδια καὶ ὁ λιγότερο «προοδευτικὸς» Γ. ΜΙΣΤΡΙΩΤΗΣ: «Νῦν δημώδης γλῶσσα εἶναι οὐχὶ ἐκείνη, ἣν ἐδημιούργησαν οἱ δοῦλοι Ἕλληνες ἐν ταῖς καλύβαις αὐτῶν, ὅπως ἐκδηλώσωσι τὰς φυσικὰς αὐτῶν ἀνάγκας, ἀλλ' ἡ γλῶσσα, ἣν ἡγησαμένου τοῦ ἐθναγοῦ Κοραῆ διεμόρφωσε τὸ ἐλεύθερον ἔθνος διὰ τῶν ἀρίστων αὐτοῦ πνευμάτων»: *Ἔκθεσις τῶν Πεπραγμένων ὑπὸ τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τῆς ἑκατονταετηρίδος τοῦ Σολωμοῦ*, Ζάκυνθος 1903, σελ. 58.

18. «Ἕνας λαὸς ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος νὰ ὁμιλῇ σ' ἕναν τρόπο, ὀλίγοι ἄνθρωποι ἀπὸ τὸ ἄλλο νὰ ἐλπίζουν νὰ κάμουν τὸν λαὸν νὰ ὁμιλῇ μίαν γλῶσσαν δικήν τους! ... Θέλουν νὰ γράφουμε μία γλῶσσα, ἡ ὁποία μήτε ὁμιλιέται, μήτε ἄλλες φορὲς ὁμιλήθηκε, μήτε θέλει ποτὲ ὁμιληθῇ ... Οἱ δικοί μας χύνουν τὸ αἷμα τους ἀποκάτου ἀπὸ τὸ Σταυρὸ γιὰ νὰ μᾶς κάνουν ἐλεύθερους, καὶ τοῦτος καὶ ὅσοι τοῦ ὁμοιάζουν πολεμοῦν γι' ἀνταμοιβὴ νὰ τοὺς σηκώσουν τὴ γλώσσα ... Αὐτὰ εἶναι τὰ μαθήματα ποὺ τοὺς δίνετε καὶ θέλετε νὰ τοὺς φωτίσετε; τόσο κάνει νὰ τοὺς φωτίσετε καὶ μὲ μιὰ φουχτιὰ στάχτη στὰ μάτια!». Στὴν ἔκδοση Ο.Ε.Σ.Β., ἐν Ἀθήναις 1957, σελ. 446, 447, 465, 462.

19. «(Korais) was, in fact, primarily responsible for the *Katharevousa*, that artificial language which has had even to this day a disastrous effect in inhibiting the development of modern Greek literature»: Steven RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity*, σελ. 393. —«Δὲν χρειάζεται νομίζω νὰ παραβλέπουμε περισσότερο καιρὸ ἀδικαιολόγητα πὼς ἡ 'διόρθωσις τῆς κοινῆς διαλέκτου' τοῦ Κοραῆ, κοιταγμένη ἀπὸ κάποια ἀπόσταση, εἶναι ἕνα ἀργοπορημένο —μπορεῖ δυσκολογνώριστο, ἂν θέλετε— στερνοπαίδι τοῦ ἀττικισμοῦ»: Ζ. ΛΟΡΕΝΤΖΑΤΟΣ, *ὅ.π.*, σελ. 41.

τιστική του συνείδηση. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ ἡ γλώσσα τῆς καθημερινῆς ζωῆς καὶ τῆς γνήσιας αὐθόρμητης ἔκφρασης, ἡ ζωντανὴ ἐξέλιξη καὶ συνέχεια τῆς πατρογονικῆς γλώσσας μέσα ἀπὸ τοὺς αἰῶνες τοῦ Βυζαντίου καὶ τῆς Τουρκοκρατίας. Κι ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ τὸ φτιαχτὸ καὶ ὑποχρεωτικὸ προσωπεῖο τοῦ καθαρεύοντος λόγου, τὸ ψεύτικο ροῦχο ποὺ μᾶς φόρεσε ὁ Κοραῆς γιὰ νὰ παραστήσουμε στὰ μάτια τῶν Εὐρωπαίων τοὺς ἀπευθείας συνεχιστὲς τῆς ἀρχαιοελληνικῆς παράδοσης[20]. Σύμπτωμα πνευματικῆς σχιζοφρένειας, ποὺ ταλαιπώρησε τὸν Ἑλληνισμὸ ἑκατὸν πενήντα περίπου χρόνια.

Ἀλλὰ παράλληλα μὲ τὴ γλώσσα, ἡ προσπάθεια τοῦ Κοραῆ ἦταν νὰ μεταρρυθμίσει καὶ τὴ «θρησκεία» τῶν Ἑλλήνων, σύμφωνα μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὅπως ὁ ἴδιος ἐπιλεκτικὰ τὶς σταχυολογοῦσε. Γιατὶ πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι, ἂν καὶ ἀναγνωρισμένος ὡς κορυφαῖος τοῦ ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ, ὁ Κοραῆς ἀσχολήθηκε μᾶλλον ἐρασιτεχνικὰ ἀκόμα καὶ μὲ τὸν Διαφωτισμό. «Παραμένει σὲ κοινοὺς τόπους τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἑρμηνεύοντάς τους, ὡστόσο, σύμφωνα μὲ τὶς προσωπικὲς κοσμοθεωρητικὲς κλίσεις καὶ τοὺς ἑκάστοτε στόχους τῆς ἐπιχειρηματολογίας του»[21].

Σίγουρα εἶχε μελετήσει βιβλία τῶν κλασικῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ — «ἀντλεῖ τὶς βασικές του διαφωτιστικὲς ἀντιλήψεις ἀπὸ μιὰν ἄμεση ἐπαφὴ μὲ γνωστὰ ἔργα τῶν Ἐγκυκλοπαιδιστῶν, ἂν ἀφαιρέσουμε ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς ὑλιστὲς (d'Holbach καὶ Diderot) κι ἄν, ἀπεναντίας, συμπεριλάβουμε στὸν κύκλο τοὺς σποραδικοὺς συνεργάτες τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας*, ὅπως οἱ Rousseau καὶ Montesquieu»[22]. Ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ τὸν ὠθεῖ πρὸς τὴ σκέψη τῶν Διαφωτιστῶν εἶναι μᾶλλον ἡ ἀνάγκη «ὑπεραναπλήρωσης» τῆς μειονεξίας

20. «The Greeks of his time was therefore of the same race as the ancient Greeks. But to make the identification closer he sought to reforme the language so that it would be nearer to the Classical forms»: RUNCIMAN, *ὅ.π.*, σελ. 393.

21. Παναγιώτης ΚΟΝΔΥΛΗΣ, *Ὁ Νεοελληνικὸς Διαφωτισμός* — οἱ φιλοσοφικὲς ἰδέες, Ἀθήνα («Θεμέλιο») 1988, σελ. 201.

22. ΚΟΝΔΥΛΗΣ, *ὅ.π.*, σελ. 211 — βλ. καὶ σελ. 206.

τοῦ Ἀνατολίτη, ἡ ἔγνοια του νὰ θεωρεῖται «προοδευτικὸς Εὐρωπαῖος». «Τὸ 1791, παρακολουθώντας τὴ μετακομιδὴ τῶν λειψάνων τοῦ Voltaire στὸ Πάνθεο, ἐκμυστηρεύεται τὸν πόθο: νὰ ἦταν κι ὁ ἴδιος ἕνας Ἕλληνας Voltaire»![23]

«Εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐνδεικτικὸ ὅτι τὸ πρῶτο ποὺ σκέπτεται ὁ Κοραῆς, ὅταν ἀναφέρει τὸ ὄνομα τοῦ Voltaire, εἶναι ἡ ἀντίθεση τοῦ τελευταίου πρὸς τοὺς 'καλογήρους' καὶ πρὸς ὅ,τι αὐτοὶ ἐκπροσωποῦν γενικὰ ἀπὸ ἰδεολογικὴ καὶ κοινωνικὴ ἄποψη[24]. Μέσα στὶς ἀπαιτήσεις ἐξευρωπαϊσμοῦ ποὺ υἱοθετεῖ ὁ Κοραῆς γιὰ τὸν ἑαυτό του καὶ προβάλλει ὡς ἀπαίτηση στοὺς ὑπόδουλους Ἕλληνες, εἶναι ἡ ἴση ἀπόσταση «καὶ ἀπὸ τὴν σκύλλαν τῆς ἀπιστίας καὶ ἀπὸ τὴν χάρυβδιν τῆς δεισιδαιμονίας»[25]. Στὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση τῆς πατρίδας του καὶ στὸν κλῆρο της —στοὺς «καλογήρους» ποὺ χάρη στὴν ἀγάπη τους ὁ ἴδιος σπούδασε— εἶναι φανερὸ ὅτι ὁ Κοραῆς βλέπει τὴν χάρυβδιν τῆς δεισιδαιμονίας. Ἀντίθετα, ὁ ὀρθολογικὸς δεϊσμὸς τοῦ Διαφωτισμοῦ τοῦ προσφέρει ἕναν τύπο θρησκευτικότητας ἀντάξιο τοῦ «προοδευτικοῦ Εὐρωπαίου».

Ἔτσι, οἱ ἀντιλήψεις τοῦ Κοραῆ γιὰ τὴ θρησκεία διαστέλλονται ριζικὰ ἀπὸ ὁτιδήποτε ἔχει σχέση μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία, τὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονὸς τῆς ζωῆς καὶ τῆς ὑπέρβασης τοῦ θανάτου. Τὸν ἐνδιαφέρει ἡ θρησκεία ὑποταγμένη στὶς προδιαγραφὲς καὶ ἀπαιτήσεις τῆς διαφωτιστικῆς προτεραιότητας τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Γιὰ τὸν Κοραῆ «ὁ Χριστιανισμὸς μπορεῖ νὰ δικαιωθεῖ μονάχα στὴ συμφωνία του μὲ τὸν κυρίαρχο Λόγο... Ἤδη ἀπὸ τὸ 1786 ὁ Κοραῆς ἐπιφυλάσσει στὸν ὀρθὸ Λόγο τὸ δικαίωμα νὰ ὑπαγορεύει τὶς ὑγιεῖς ἀρχές, ἐνῶ στὴν ἐξ ἀποκαλύψεως θρησκεία ἁπλῶς τὴν ὑστερογενὴ λειτουργία νὰ τὶς ἐπισφραγίζει»[26].

Ἡ καθοριστικὴ αὐτὴ προτεραιότητα τοῦ ὀρθοῦ λόγου περιορί-

23. Ἐπιστολὴ στὸν Δ. Λῶτο, ἀπὸ 15.11.1791, *Ἀλληλογραφία* I, Ἔκδ. ΟΜΕΔ, Ἀθήνα 1964, σελ. 199. — Κονδύλης, *ὅ.π.*, σελ. 204.

24. Κονδύλης, *ὅ.π.*, σελ. 204.

25. *Ἀλληλογραφία* I, σελ. 60, 61.

26. Κονδύλης, *ὅ.π.*, σελ. 204 καὶ 206.

ζει τὴ θρησκευτικότητα ἀποκλειστικὰ καὶ ἀναπόφευκτα στὴν ἠθικοπρακτικὴ τῆς ἀτομικῆς συμπεριφορᾶς καὶ στὴ δεοντολογία τοῦ κοινωνικοπολιτικοῦ βίου. «Ἔτσι π.χ. ὁ Κοραῆς ταυτίζει τὴ χριστιανικὴ ἀγάπη τοῦ πλησίον μὲ τὴν πολιτικὴ ἰσονομία»[27]. Ἡ μεταφυσικὴ τὸν ἀφήνει ἐντελῶς ἀδιάφορο, δὲν τὸν ἀπασχολοῦν ὑπαρξιακὰ προβλήματα. Ἀκόμα καὶ τῶν ἀρχαιοελλήνων φιλοσόφων ἡ πάλη γιὰ τὸν φωτισμὸ τοῦ ὄντως ὑπαρκτοῦ εἶναι τελείως ἔξω ἀπὸ τὰ ἐνδιαφέροντά του. «Τὸ φρόνημα καὶ οἱ στόχοι τοῦ Κοραῆ γίνονται φανεροὶ στὴ στάση του ἀπέναντι στὴν πνευματικὴ κληρονομιὰ τῶν ἀρχαίων, ποὺ κι αὐτὴ ταυτίζεται, ἐξίσου ὅσο καὶ ὁ 'ὑγιὴς' Χριστιανισμός, μὲ τὸν Διαφωτισμὸ καὶ τὴ φιλοσοφία τοῦ ὀρθοῦ Λόγου, ἐνῶ φαινόμενα καθὼς ἡ πλατωνικὴ κι ἡ ἀριστοτελικὴ μεταφυσικὴ παραγκωνίζονται σιωπηρά»[28].

Βέβαια, αὐτὴ ἡ ἐπίπεδη καὶ ἀφελὴς θρησκευτικότητα δὲν τὸν ἐμπόδισε στὶς φιλοδοξίες του νὰ καθορίσει αὐτὸς τὸν τρόπο ὀργάνωσης καὶ λειτουργίας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου στὴν Ἑλλάδα — θὰ δοῦμε ἐκτενέστερα τὴν αὐτουργία του στὴν περίπτωση τοῦ ἑλλαδικοῦ «αὐτοκεφάλου». Ὅπως δὲν ἐμπόδισε καὶ μεταγενέστερους ἕλληνες θεολόγους καὶ κληρικοὺς νὰ τὸν θεωροῦν «πιστὸν τέκνον τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας», «μὲ υἱικὸν ἐνδιαφέρον διὰ τὴν ἀνόρθωσιν καὶ τὸ μεγαλεῖον τῆς Ἐκκλησίας»[29].

27. ΚΟΝΔΥΛΗΣ, *ὅ.π.*, σελ. 208. — Πρβλ. καὶ ΚΟΡΑΗ, *Σημειώσεις εἰς τὸ προσωρινὸν πολίτευμα*, Ἔκδοση Γ. Βαλέτα, τόμος Α², σελ. 376: «Ἡ θρησκεία ὀνομάζεται παιδεία Κυρίου καὶ τὸ πλέον ἀξιοσημείωτον, παιδεία δικαιοσύνης, ἤγουν διδάσκει ἀκριβῶς ὅ,τι χρεωστεῖ νὰ διδάσκῃ καὶ ἡ ἀληθινὴ Πολιτική». — Ἐπίσης, *Συνέκδημος Ἱερατικός*, ἐν Παρισίοις 1831, σελ. ιζ΄: «Οἱ ἐξηγηταὶ τοῦ Εὐαγγελίου χρεωστοῦν πρὸ πάντων νὰ πολεμῶσιν ἀκαταπαύστως τὰς δεισιδαιμονίας, νὰ διδάσκωσι καθ' ἡμέραν τὸν λαόν, νὰ μὴ προσμένῃ τὴν σωτηρίαν του μήτε ἀπὸ μακρὰς ἀκολουθίας καὶ προσευχάς, μήτε ἀπὸ μακρὰς νηστείας, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν πλήρωσιν τῆς διδασκομένης ἀπὸ τὸν Χριστὸν ἀδελφικῆς ἰσότητος, ἀγάπης, εἰρήνης, δικαιοσύνης, ἰσοπολιτείας».

28. ΚΟΝΔΥΛΗΣ, *ὅ.π.*, σελ. 208.

29. Μὲ δεδομένη τὴν τραγικὴ ἀλλοτρίωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς αὐτοσυνειδη-

Πιστὸς ὀπαδὸς τοῦ Κοραῆ καὶ ἀπὸ τὶς πιὸ εὐγενικὲς μορφὲς τοῦ ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ ἦταν ὁ **Κωνσταντίνος Κούμας** (1777-1836). Ἄνθρωπος μετριοπαθής, δὲν χρησιμοποίησε τὶς ἰδέες τοῦ Διαφωτισμοῦ γιὰ ἰδεολογικὸ ἀγώνα. Προτίμησε νὰ ἐργασθεῖ ὡς ἐκπαιδευτικός, συγγραφέας καὶ μεταφραστὴς γιὰ τὴν εἰσαγωγὴ καὶ καλλιέργεια τῶν νεωτερικῶν ἐπιστημῶν στὴν Ἑλλάδα. Ἵδρυσε τὸ *Φιλολογικὸν Γυμνάσιον Σμύρνης* καὶ τὸ διηύθηνε ὁ

σίας στὴ νεώτερη Ἑλλάδα, φυσικὸ ἦταν νὰ ἐμφανιστοῦν καὶ θεολόγοι συντασσόμενοι μὲ τὶς διαφωτιστικὲς θρησκευτικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Κοραῆ. Ἄξιο ἀπορίας εἶναι μόνο, τὸ ὅτι ἐμφανίστηκαν νὰ ἀγνοοῦν μὲ τί ἀκριβῶς συντάσσονται. Ὅταν ἀναγνωρίζουν στὸ πρόσωπό του «ἕνα πιστὸν τέκνον τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας», πρέπει ἢ νὰ μὴν εἶχαν διαβάσει ποτὲ βιβλίο τοῦ Κοραῆ, ἢ νὰ ἀγνοοῦσαν ὁλοκληρωτικὰ τί ἀκριβῶς ἀντιπροσωπεύει ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Καὶ τὰ δυὸ ἐνδεχόμενα εἶναι ἐξίσου πιθανά. Ἡ ἄγνοια τοῦ ἔργου καὶ τῶν ἰδεῶν τοῦ Κοραῆ εἶναι ὁλοφάνερη στὴν περίπτωση, π.χ., τοῦ πανεπιστημιακοῦ καθηγητῆ θεολόγου Κων. Μουρατιδη, ὁ ὁποῖος ἀποφαίνεται ὅτι ὁ Κοραῆς «λόγῳ τῆς μεγαλοφυΐας καὶ τῆς εὐρύτητος τοῦ πνεύματός του δὲν παρεσύρθη ἀπὸ τὰ ἕωλα καὶ λάμποντα συνθήματα τοῦ Διαφωτισμοῦ»! (*Σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου* I, Ἀθῆναι 1965, σελ. 209). Δίλημμα, ἂν πρόκειται γιὰ ἀδυναμία κατανόησης τῶν κειμένων ἢ γιὰ ἀνυποψίαστη ἀφέλεια, δημιουργοῦν οἱ ἀπόψεις ἄλλου πανεπιστημιακοῦ θεολόγου, τοῦ Γεωρ. Γαλιτη, ποὺ ἀποφαίνεται ὅτι «ὁ Κοραῆς, πιστὸν τέκνον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, πονῶν δι᾿ αὐτὴν καὶ ἐνδιαφερόμενος διὰ τὴν δόξαν της, ἀναλαμβάνει τὸν ἀγῶνα τῆς ἐξυψώσεως τοῦ κλήρου της ... Οὐδεὶς δύναται νὰ ἀρνηθῇ τὴν κατὰ βάσιν τοὐλάχιστον ὀρθότητα τῶν ἀπόψεών του καὶ τὴν πλήρη εἰλικρίνειαν καὶ ἁγνότητα τῶν προθέσεών του ... Ἁπλῆ ἀνάγνωσις τῶν συγγραμμάτων τοῦ μεγάλου ἀνδρὸς ἀρκεῖ διὰ νὰ πείσῃ περὶ τῆς εὐσεβείας του καὶ τῆς ἀγάπης του πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν»! (*Αἱ περὶ κλήρου ἰδέαι τοῦ Κοραῆ*, ἐν Ἀθήναις 1960, σελ. 33 κ.ἑ.). Πολὺ σοβαρότεροι καὶ συνεπεῖς στὶς προσωπικές τους διαφωτιστικὲς ἀντιλήψεις, εἶναι οἱ πανεπιστημιακοὶ θεολόγοι Δημ. Σ. Μπαλανος (*Αἱ θρησκευτικαὶ ἰδέαι τοῦ Ἀδαμ. Κοραῆ*, Ἐν Ἀθήναις 1920) καὶ Βασ. Στεφανιδης (*Ἀδαμ. Κοραῆς*, «Πανελλήνιον Λεύκωμα» Ε´ 1930), ποὺ καὶ οἱ δυὸ θαυμάζουν ἀπερίφραστα τὸν «πεφωτισμένο» χριστιανισμὸ τοῦ Κοραῆ, ἔχοντας σαφῶς κατανοήσει τὸ ἔργο του καὶ ἀγνοώντας, ἐπίσης σαφῶς, τί εἶναι ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. — Γιὰ τὴ στάση τῆς νεώτερης ἑλλαδικῆς θεολογίας ἀπέναντι στὸν Κοραῆ, βλ. Γ. Μεταλληνου, *Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση*, σελ. 154-179.

ἴδιος γιὰ πολλὰ χρόνια, ἐνῶ παράλληλα ἔφερε σὲ πέρας ἕνα πελώριο μεταφραστικό, ἀλλὰ καὶ συγγραφικὸ ἔργο στὸν χῶρο τῶν μαθηματικῶν, τῆς χημείας, γεωγραφίας, ἱστορίας, ἀρχαίας γλώσσας, ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας καὶ φιλοσοφίας. Ὁ Κούμας δὲν συντάσσεται μὲ τὴ μερίδα τῶν ὑλιστῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ, οὔτε καὶ ἐκφράζει τὶς ἀντικληρικὲς ἰδέες τοῦ Κοραῆ. Ὑποτάσσει ὡστόσο τὴν ἔννοια τοῦ ἀπολύτου καὶ τοῦ Θεοῦ στὶς ἀπαιτήσεις τοῦ ὀρθοῦ λόγου καὶ εἶναι ἀπὸ τοὺς πρώτους ποὺ ἐκπροσωπεῖ στὴν Ἑλλάδα τὴν καντιανὴ στάση περιορισμοῦ τῆς μεταφυσικῆς στὰ ὅρια τῆς γνωσιολογίας. Μεταφυσικὴ γιὰ τὸν Κούμα εἶναι ἡ ἄρνηση κάθε δογματικῆς ἀρχῆς καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ ἐξέταση τῶν ὁρίων καὶ δυνατοτήτων τοῦ ὀρθοῦ λόγου.

«Τὸ κατεξοχὴν ἀνάστημα τοῦ Κοραῆ»[30] ὑπῆρξε ὁ ἱερομόναχος **Νεόφυτος Βάμβας** (1770-1855). Γεννήθηκε στὴ Χίο, ὅπου καὶ ξεκίνησε τὶς ἐγκύκλιες σπουδές του συνεχίζοντας στὴ Σίφνο καὶ στὴν Πάτμο. Ἀπὸ τὸ 1808 ὥς τὸ 1815 σπουδάζει στὸ Παρίσι κάτω ἀπὸ τὴν προσωπικὴ καθοδήγηση τοῦ Κοραῆ καὶ μὲ δική του οἰκονομικὴ ἐνίσχυση. Δίδαξε σὲ σχολὲς στὴ Χίο, στὴν Κεφαλλονιά, καὶ στὴ Σύρο. Ἔγινε καθηγητὴς τῆς φιλοσοφίας στὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία τῆς Κέρκυρας καί, μὲ τὴν ἵδρυση τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν στὸ ἐλεύθερο ἑλλαδικὸ κρατίδιο, καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς, κοσμήτορας τῆς Σχολῆς καὶ πρύτανης τοῦ Πανεπιστημίου.

Ἔγραψε: *Στοιχεῖα τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς* (Βενετία 1818), *Στοιχεῖα φιλοσοφίας* (Ἐν Ἀθήναις 1838), *Ἐγχειρίδιον ἠθικῆς* (Ἐν Ἀθήναις 1853), *Φυσικὴ θεολογία καὶ χριστιανικὴ ἠθική* (Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ 1893).

Ὁ Βάμβας ἐνσάρκωσε στὴν πράξη τὶς ἰδέες τοῦ Κοραῆ γιὰ ἕναν «πεφωτισμένο» χριστιανισμὸ καὶ γιὰ τὴν ἀνάγκη μεταρρύθμισης

30. Κ. Θ. Δημαρας, «Τὸ σχῆμα τοῦ Διαφωτισμοῦ», ὅ.π., σελ. 356.

τῆς ὀρθόδοξης ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας. Ἀποκάλυπτα γιὰ τὸν Βάμβα αὐτὴ ἡ μεταρρύθμιση σήμαινε ἐκπροτεσταντισμό. Γι' αὐτὸ καὶ στὰ κύματα τῶν προτεσταντῶν μισσιοναρίων, ποὺ κατέκλυζαν τότε τὴν Ἑλλάδα, καὶ στὴν προπαγανδιστική τους δράση, ὁ Βάμβας ἐναπέθετε τὶς ἐλπίδες του γιὰ τὴν κάθαρση τῆς πίστης τῶν ὁμοεθνῶν του ἀπὸ τοὺς «νεκροὺς τύπους» καὶ τὶς «δεισιδαιμονίες». Ἀντίστοιχα καὶ οἱ προτεστάντες μισσιονάριοι ἔβλεπαν στὸ πρόσωπο τοῦ Βάμβα ἕναν ἐπίδοξο «μεταρρυθμιστὴ τῆς Ἑλλάδας» (a reformer of Greece)[31].

Ὁ Βάμβας εὐνοοῦσε τὶς δραστηριότητες τῶν μισσιοναρίων δίχως τὸν παραμικρὸ ἐνδοιασμό. Τοὺς βοηθοῦσε στὴν ἵδρυση σχολείων, ἔπαιρνε μέρος στὶς ἐκδηλώσεις τῶν σχολείων τους, ὅπως καὶ στὶς λατρευτικές τους συνάξεις. Ἐνίσχυσε σθεναρὰ τὴν ἐκτύπωση καὶ κυκλοφορία προτεσταντικῶν φυλλαδίων καὶ βιβλίων στὴν Ἑλλάδα[32]. Ἐνθάρρυνε κάθε μορφὴ προσηλυτιστικῆς τους δράσης καὶ τελικὰ ἀνέλαβε νὰ πραγματοποιήσει τὴν κεντρικὴ ἐπιδίωξη τῶν μισσιοναρίων: τὴ μετάφραση τῆς Ἁγίας Γραφῆς σὲ ἁπλοελληνικὴ γλώσσα. Ἡ πρώτη κρούση γι' αὐτὴ τὴ μετάφραση εἶχε γίνει τὸ 1808 στὸν Κοραῆ, ἀπὸ τὴν British and Foreign Bible

31. Ἔκθεση τοῦ μισσιονάριου Hardley, ἀπὸ 6.12.1825, πρὸς τὴν ἀγγλικὴ Church Missionary Society, Ἀρχεῖο 1825, σελ. 155· Βλ. Γεωργίου Μεταλληνοῦ, *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν κατὰ τὸν ΙΘ' αἰῶνα*, Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορίᾳ, Ἀθῆναι 1977, σελ. 196. Ἡ μελέτη αὐτή, βασισμένη στὴν ἔρευνα τῶν ἀρχείων τῶν ἀγγλικῶν ἱεραποστολῶν στὴν Ἑλλάδα, ἔφερε στὸ φῶς στοιχεῖα ἐκπληκτικὰ τόσο γιὰ τὸ ὄργιο δράσης τῶν προτεσταντῶν μισσιοναρίων στὸ νεοσύστατο ἑλλαδικὸ κρατίδιο, ὅσο καὶ γιὰ τὸν ἀπροκάλυπτο ἐκδυτικισμὸ σημαντικῆς μερίδας τῶν ἑλλήνων θεολόγων ἐκείνης τῆς ἐποχῆς.

32. «Ὁ μισσιονάριος Anderson παρατηρεῖ μετ' ἐμφάσεως, ὅτι μέχρι τοῦ 1843 εἰκοσιεπτὰ ἀμερικανοὶ μισσιονάριοι ἔδρασαν ἐν Ἑλλάδι (χώρια ὁ ἀριθμὸς τῶν εὐρωπαίων), πλέον ἢ ἓν ἑκατομμύριον βιβλία διενεμήθησαν (ἐξ ὧν 200-250.000 Γραφαί), πολλοὶ νέοι Ἕλληνες ἐσπούδασαν εἰς ἀμερικανικὰ σχολεῖα ἐν Ἀμερικῇ, Ἑλλάδι καὶ Τουρκίᾳ»: Γ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως...*, σελ. 409.

Society, καὶ ἐκεῖνος εἶχε ὑποδείξει ὡς καταλληλότερο μεταφραστὴ τὸν Νεόφυτο Βάμβα.

Ἡ ἐκπόνηση, ἐπιβολὴ καὶ διάδοση αὐτῆς τῆς μετάφρασης στὴν Ἑλλάδα, καθὼς καὶ ἡ χρήση της ἀπὸ ὅλες τὶς προτεσταντικὲς παραφυάδες (ἀκόμα καὶ ἀπὸ τοὺς «Μάρτυρες τοῦ Ἰεχωβᾶ») ὡς σήμερα, εἶναι μιὰ πολύπτυχη ἱστορία, ἀποκαλυπτικὴ τῆς μεθοδευμένης στρατηγικῆς τῶν προτεσταντικῶν ὁμολογιῶν γιὰ τὸν προσηλυτισμό, μὲ κάθε θυσία, τῶν Ὀρθοδόξων[33]. Ὁ Νεόφυτος Βάμβας ὑπηρέτησε αὐτὴ τὴ στρατηγικὴ μὲ πιστότητα καὶ ἀφοσίωση ἔνθερμου θιασώτη μιᾶς ἑλληνικῆς «μεταρρύθμισης».

Ἴσως μιὰ ἐλάχιστη προσθήκη θὰ ἦταν χρήσιμη ἐδῶ γιὰ τὴ διασάφηση τῆς σκοπιμότητας ποὺ ἡ μετάφραση τῆς Ἁγίας Γραφῆς ἐξυπηρετοῦσε στὸ πλαίσιο τῆς στρατηγικῆς τῶν προτεσταντῶν μισσιοναρίων: Ἡ μετάφραση ἐξασφάλιζε καὶ παρωθοῦσε στὴν ἀπευθείας ἀτομικὴ πρόσβαση κάθε πιστοῦ στὴ Γραφή, σὰν σὲ «πηγὴ» τῆς ἀλήθειας καὶ τοῦ τρόπου τῆς σωτηρίας. Ἔτσι ἀνταποκρινόταν ἔμμεσα ἡ μετάφραση στὶς δυὸ βασικὲς ἀρχὲς τοῦ προτεσταντισμοῦ: Ὅτι ὑπάρχει ἀντικειμενικὴ «πηγὴ» τῆς ἀλήθειας, ποὺ εἶναι τὸ κείμενο τῆς Γραφῆς (sola scriptura), πηγὴ αὐτόνομη καὶ ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονὸς καὶ τὴν ἐμπειρική του Παράδοση. Καὶ ὅτι ἡ πρόσβαση στὴν ἀλήθεια καὶ στὴ σωτηρία εἶναι καταρχὴν ἀτομικὸ γεγονός, γεγονὸς ἀτομικοῦ «φωτισμοῦ» τοῦ ἀνθρώπου, ἄσχετο καὶ πάλι μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία. Οἱ δυὸ αὐτὲς ἀρχὲς ἐναρμονίζονταν ἄριστα μὲ τὰ κυρίαρχα αἰτήματα τοῦ Διαφωτισμοῦ: Τὸν ἀτομοκεντρικὸ φιλελευθερισμό, τὴν πίστη στὴν ἀντικειμενικότητα τῆς ἀλήθειας ποὺ ἐξασφαλίζει ὁ ὀρθὸς λόγος, τὴ βίαιη κριτικὴ τῆς ἱστορικῆς ἔκφρασης τοῦ χριστιανισμοῦ.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ ἐμμονὴ τῶν Ὀρθοδόξων νὰ ἐντάσσουν

33. Ὀφείλουμε στὴ μελέτη τοῦ Γ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως...*, τὴν παρουσίαση καὶ τεκμηριωμένη ἀνάλυση αὐτῆς τῆς στρατηγικῆς.

τὴν ἀνάγνωση-ἀκρόαση τῆς Γραφῆς στὴν ἐκκλησιαστικὴ λατρεία, σήμαινε τὴν πιστότητά τους στὴν προτεραιότητα ὄχι τῆς ἀτομικῆς νοητικῆς πρόσβασης, ἀλλὰ τῆς μετοχῆς στὴν ἐμπειρία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος. Γνωρίζουμε καὶ κατανοοῦμε τὸ περιεχόμενο τῆς Γραφῆς, ὅταν κοινωνοῦμε τὸν λόγο της μὲ τὸν *τρόπο* τῆς κοινωνίας ποὺ συγκροτεῖ τὴν Ἐκκλησία σὲ σῶμα, τὸν τρόπο τῆς λατρείας. Ἐξ ἄλλου ἡ Γραφὴ δὲν εἶναι παρὰ καταγραφὴ τῆς πρώτης ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, καὶ ξέχωρα ἀπὸ τὴ συνεχὴ ἱστορικὴ πραγμάτωση αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας ἡ μαρτυρία τῆς Γραφῆς ἐκπίπτει σὲ ἁπλὸ ἰδεολόγημα.

Τὴν ἀποσύνδεση τῆς Γραφῆς ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία μαρτυροῦσε καὶ ἡ ἐπιμονὴ τῶν προτεσταντῶν καὶ τοῦ Βάμβα νὰ μεταφραστεῖ ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἀπευθείας ἀπὸ τὸ ἑβραϊκὸ πρωτότυπο. Ἡ θεολογία τῆς Ἐκκλησίας οἰκοδομήθηκε πάνω στὴν ἑρμηνευτικὴ τῆς μετάφρασης τῶν Ἑβδομήκοντα, ἀφοῦ ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία γνώρισε καὶ κατανόησε τὴν Παλαιὰ Διαθήκη μόνο ἀπὸ τὴ χρήση αὐτῆς τῆς μετάφρασης. Ὅμως τοὺς προτεστάντες ἐνδιέφερε ὄχι ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία καὶ θεολογία, ἀλλὰ τὸ κείμενο καθεαυτό, ἄρα τὸ φιλολογικὰ αὐθεντικό του πρωτότυπο, ποὺ εἶναι ὁ «ἀντικειμενικὸς» φορέας τῆς θεοπνευστίας.

Οἱ προτεστάντες μισσιονάριοι κατόρθωσαν νὰ ἐπιβάλουν τὴν ἑρμηνεία τῆς Π.Δ. ἀπὸ τὸ ἑβραϊκὸ πρωτότυπο καὶ τὴ συνακόλουθη διδασκαλία τῆς ἑβραϊκῆς γλώσσας στὸ διδακτικὸ πρόγραμμα τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, μᾶλλον ἀπὸ τὸ πρῶτο κιόλας ἔτος τῆς λειτουργίας της (1837)[34]. Κι αὐτὴ ἡ

34. «Παραλλήλως πρὸς τὴν Μετάφρασιν ἐπεδιώκετο καὶ ἡ εἰσαγωγὴ τῆς σπουδῆς τῆς ἑβραϊκῆς γλώσσης εἰς τὰ ἀνώτατα Πνευματικὰ Ἱδρύματα. Καὶ πρῶτον μὲν εἰς τὴν Ἰόνιον Ἀκαδημίαν ... Ὁ σκοπὸς οὗτος ἐν Κερκύρᾳ δὲν ἐπετεύχθη, ἄγνωστον διὰ ποῖον λόγον. Ἐπραγματοποιήθη ὅμως ἐν Ἀθήναις. Τὴν 16.1.1839 γράφει ὁ Leeves εἰς Λονδῖνον: 'Θὰ αἰσθανθῆτε χαρὰν ἐπὶ τῷ γεγονότι, τὸ ὁποῖον ἔχω νὰ σᾶς καταστήσω γνωστόν, δηλαδή, ὅτι οἱ Ἕλληνες ἤρχισαν νὰ σπουδάζουν τὴν Ἑβραϊκὴν ... τοῦθ' ὅπερ πολὺ ἐπεθύμουν νὰ ἴδω καὶ

ἀπροκάλυπτη προτεσταντικὴ παρεμβολὴ συντηρεῖται ἀνεμπόδιστα ὣς σήμερα. Δικαιολογεῖται ὡς ἀπαίτηση «ἐπιστημονικῆς» προσέγγισης τοῦ κειμένου τῆς Γραφῆς, δηλαδὴ προσέγγισης ποὺ παραμένει αὐτονομομημένη ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία.

Ἂν ὁ Νεόφυτος Βάμβας θεωρήθηκε «τὸ κατεξοχὴν ἀνάστημα τοῦ Κοραῆ», ὅμως ὁ μαχητικότερος καὶ μᾶλλον ἰδιοφυέστερος ἐκπρόσωπος τῶν κοραϊκῶν ἰδεῶν στὴν Ἑλλάδα ὑπῆρξε ὁ ἐπίσης ἱερομόναχος καὶ ἀρχιμανδρίτης **Θεόκλητος Φαρμακίδης** (1784-1860). Γεννήθηκε σὲ χωριὸ τῆς Θεσσαλίας καὶ πῆρε τὴν πρώτη σχολικὴ παιδεία στὴ Λάρισα. Σὲ ἡλικία 18 ἐτῶν χειροτονήθηκε διάκονος. Ἔφυγε γιὰ τὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπου φοίτησε μερικὰ χρόνια στὴν Πατριαρχικὴ Ἀκαδημία. Μετὰ ἐγκαταστάθηκε στὶς παραδουνάβιες ἡγεμονίες, ὅπου καὶ χειροτονήθηκε πρεσβύτερος (1811). Μὲ ὁρμητήριο τὸ Βουκουρέστι, ἔκανε πολλὰ ταξίδια στὴν κεντρικὴ Εὐρώπη καὶ στὴν Ἰταλία. Ἔζησε ὅμως στὶς παραδουνάβιες ἡγεμονίες καὶ τὴν ἐμπειρία τῆς ρωσικῆς κατοχῆς κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ ρωσο-τουρκικοῦ πολέμου, ἐμπειρία ποὺ τὸν ἐπηρέασε δυσμενέστατα ἀπέναντι στοὺς Ρώσους καὶ στὸν ρωσικὸ μεγαλοϊδεατισμὸ τοῦ «πανσλαβισμοῦ».

Γύρω στὰ 1815 ἐγκαθίσταται στὴ Βιέννη καὶ ἀναλαμβάνει, μαζὶ μὲ τὸν Κωνσταντίνο Κοκκινάκη (1781-1831), τὴ διεύθυνση τοῦ περιοδικοῦ *Λόγιος Ἑρμῆς*. Οἱ δυὸ ἄνδρες μεταβάλλουν τὸ περιοδικὸ (ποὺ εἶχε πρωτοεμφανισθεῖ τὸ 1811, μὲ διευθυντὴ τὸν Ἄνθιμο Γαζῆ) σὲ μαχητικὴ ἔπαλξη τῶν ἰδεῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ· καὶ εἰδικότερα τῶν προσωπικῶν ἀντιλήψεων τοῦ Κοραῆ. Ὁ Φαρμακίδης καθιερώνεται στὸν ἑλληνόφωνο χῶρο ὡς ὁ κατεξοχὴν ἐκπρόσωπος τοῦ κοραϊσμοῦ, συχνὰ καὶ κοραϊκότερος τοῦ Κοραῆ.

Τὸ 1819 ὁ ἄγγλος κυβερνήτης τῶν Ἰονίων Νήσων λόρδος

ἐτόλμων νὰ ἐλπίζω, μολονότι ὄχι τόσον συντόμως»: Γ. Μεταλληνου, *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως...*, σελ. 283.

Guilford τὸν καλεῖ ὡς καθηγητὴ τῆς θεολογίας στὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία. Συμφωνοῦν ὡστόσο νὰ προηγηθεῖ μιὰ περίοδος συστηματικότερης μαθητείας τοῦ Φαρμακίδη στὴν προτεσταντικὴ θεολογία. Ἔτσι ὁ κοραϊκὸς κληρικὸς ἐγγράφεται καὶ φοιτᾶ στὸ πανεπιστήμιο τοῦ Göttingen τῆς Γερμανίας, ὅπου καὶ παραμένει ὡς τὴν ἔκρηξη τῆς ἑλληνικῆς ἐπανάστασης.

Τὸν Ἰούλιο τοῦ 1821 κατεβαίνει στὴν Ἑλλάδα, συνδέεται μὲ τὸν Δημήτριο Ὑψηλάντη καὶ ἀρχίζει νὰ ἐκδίδει στὴν Καλαμάτα τὴν πρώτη ἀνεξάρτητη ἑλληνικὴ ἐφημερίδα *Ἑλληνικὴ Σάλπιγξ*. Μετέχει στὴν Ἐθνοσυνέλευση τῆς Ἐπιδαύρου καὶ γίνεται κρατικὸς ἐπόπτης τῶν σχολείων καὶ τῆς ἐκπαίδευσης.

Σύντομα ἀπογοητεύεται καὶ φεύγει στὴν Κέρκυρα. Διδάσκει στὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία, ὡς τὸ 1825, «τὴν δογματικὴν θεολογίαν, κατὰ τὸ κείμενον τοῦ ρώσου Θεοφάνους Προκοποβικίου»[35]. Ἡ πληροφορία εἶναι ἀποκαλυπτική: Ὁ Φεοφὰν Προκόποβιτς (1681-1736) ἦταν ὁ κληρικός, ποὺ ἀναδείχθηκε ἀπὸ τὸν Μέγα Πέτρο τῆς Ρωσίας ἀρχιεπίσκοπος τοῦ Νόβγκοροντ, γιὰ νὰ συστηματοποιήσει θεωρητικὰ καὶ νὰ ἐπιβάλει στὴν πράξη τὴ διαβόητη «θρησκευτικὴ μεταρρύθμιση», μὲ στόχο τὸν προτεσταντίζοντα ἐκδυτικισμὸ τῆς ρωσικῆς Ἐκκλησίας. «Χαρακτηριστικὴ περίπτωση μισθωμένου καὶ τυχοδιώκτη»[36] ὁ Προκόποβιτς ἐκπροσωπεῖ στὴ Ρωσία τὸ γερμανικὸ πιετισμό, ποὺ τὸν διασκευάζει σὲ «μίγμα λατινο-προτεσταντικοῦ σχολαστικισμοῦ». «Μὲ τὴν ἐπιμονὴ ἑνὸς ὑπεροπτικοῦ ὀρθολογιστῆ περιφρονοῦσε τὸν κλῆρο καὶ δὲν ἔκρυβε τὴν ἀποστροφή του γιὰ τὸ τυπικὸ τῆς λατρείας, τὰ θαύματα, τὸν ἀσκητισμὸ καὶ τὴν ἱεραρχία»[37]. Ὁ Θεόκλητος Φαρμακίδης δὲν μποροῦσε

35. Μανουὴλ Γεδεων, *Ἡ πνευματικὴ κίνησις*, σελ. 206.

36. Γεωργ. Φλωροφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας*, I, σελ. 190.

37. Φλωροφσκυ, *ὅ.π.*, σελ. 196, 198. — Βλ. ἐπίσης: R. Stupperich, *Protestantismus in Russland*, στὸ RGG, τόμος V, στ. 1248. — Igor Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche*, Leiden (Brill) 1964, σελ. 94 κ.ἑ. καὶ 577.

νὰ ἐπιλέξει συγγενέστερο ὁμοϊδεάτη γιὰ ὁδηγὸ στὴ θεολογική του διδασκαλία.

Μὲ τὴν ἄφιξη τοῦ Καποδίστρια ὡς κυβερνήτη στὴν Ἑλλάδα ἐπιστρέφει καὶ ὁ Φαρμακίδης στὸ Ναύπλιο καὶ ἐκδίδει τὴ *Γενικὴ Ἐφημερίδα τῆς Ἑλλάδος*. Σύντομα περνάει σὲ μαχητικὴ ἀντιπολίτευση, ἐνοχλημένος ἰδιαίτερα ἀπὸ τὴ φιλορωσική, ὅπως τὴν θεωροῦσε, πολιτικὴ τοῦ Καποδίστρια. Ἡ δολοφονία τοῦ κυβερνήτη καὶ ὁ ἐρχομὸς τοῦ Ὄθωνα τὸν βρίσκουν διευθυντὴ σὲ σχολεῖο τῆς Αἴγινας. Ἀπὸ ἐκεῖ τὸν μετακαλεῖ στὴν πρωτεύουσα ὁ ἀντιβασιλεὺς Μάουρερ, ὡς συνεργάτη, γιὰ τὴ θεολογικὴ στήριξη καὶ πρακτικὴ ἐμπέδωση μιᾶς μεταρρύθμισης τῆς ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι ὁ Φαρμακίδης ἀναλαμβάνει στὴν Ἑλλάδα τὸν ρόλο ποὺ εἶχε διαδραματίσει στὴ Ρωσία ὁ Προκόποβιτς.

Ὁ Φαρμακίδης καὶ ὁ Μάουρερ, ἀπὸ διαφορετικὴ ὁ καθένας ἀφετηρία, συμφωνοῦν στὶς τρεῖς βασικὲς μεταρρυθμιστικὲς ἀρχὲς ποὺ εἶχε εἰσηγηθεῖ καὶ μεθοδικὰ καλλιεργήσει ὁ Κοραῆς: Πρῶτον, στὴ δημιουργία μιᾶς ἐθνικῆς κρατικῆς ἐκκλησίας, «αὐτοκέφαλης», δηλαδὴ ἀποσπασμένης ἀπὸ τὸν κορμὸ καὶ ἑνοποιὸ ἄξονα τῶν ὀρθόδοξων Ἐκκλησιῶν ποὺ εἶναι τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως, καὶ ὑποταγμένης στὶς σκοπιμότητες τοῦ κρατικοῦ ἐθνικισμοῦ καὶ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας ποὺ τὸν ἐκφράζει. Δεύτερον, στὴν κατάλυση τῆς καίριας ἐπιρροῆς ποὺ ἀσκοῦσε ὁ μοναχισμὸς καὶ ἡ μοναστικὴ παράδοση στὴ λαϊκὴ εὐσέβεια. Καὶ τρίτον, στὴ θεμελίωση μιᾶς «ἐκσυγχρονισμένης» θεολογικῆς παιδείας καὶ γενικότερης θρησκευτικῆς ἀγωγῆς, προσαρμοσμένης στὰ εὐρωπαϊκὰ πρότυπα.

Οἱ τρεῖς αὐτοὶ στόχοι πραγματοποιήθηκαν σχεδὸν στὸ ἀκέραιο, ὅπως ἀναλυτικότερα θὰ ἐκτεθεῖ στὰ ἑπόμενα. Καὶ ὁ Θεόκλητος Φαρμακίδης ὑπῆρξε ὁ πρωταγωνιστὴς καὶ στὶς τρεῖς φάσεις τῆς μεταρρύθμισης: Συντάκτης τοῦ ἀρχικοῦ σχεδίου καὶ θεωρητικὸς ὑποστηρικτὴς τοῦ πρώτου Καταστατικοῦ Χάρτη τῆς αὐτοκέφαλης ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ Γραμματέας τῆς πρώτης

Διαρκοῦς Ἱερᾶς Συνόδου. Ἐμπνευστὴς καὶ συντονιστής, σὲ ἀγαστὴ συνεργασία μὲ τὸν προτεστάντη Μάουρερ, τοῦ βίαιου διωγμοῦ ποὺ ἐξαπολύθηκε ἀπὸ τὴν Ἀντιβασιλεία ἐναντίον τῶν μοναστηριῶν καὶ τῶν μοναχῶν. Καὶ ἱδρυτικὸ στέλεχος, μαζὶ μὲ τὸν Μισαὴλ Ἀποστολίδη καὶ τὸν Κωνσταντίνο Κοντογόνη, τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀργότερα, ἐξαιτίας τῶν ἀντιδράσεων ποὺ προκαλοῦσαν οἱ δραστηριότητές του, μεταπήδησε στὴ Φιλοσοφικὴ Σχολὴ ὡς καθηγητὴς τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας.

Ἂν ὁ Κοραῆς εἶναι ὁ θεωρητικὸς ἀκρογωνιαῖος τοῦ ἀφελληνισμοῦ καὶ τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ἑλλαδικοῦ κρατιδίου, ὁ Φαρμακίδης εἶναι ὁ πρωτεργάτης τῆς θεσμικῆς ἐπιβολῆς τῶν κοραϊκῶν ἰδεῶν.

Ἡ ἐνδεικτικὴ ἀναφορὰ στοὺς κορυφαίους τοῦ Διαφωτισμοῦ θὰ μποροῦσε νὰ περατωθεῖ μὲ τὴ μνεία τοῦ **Θεόφιλου Καΐρη** (1784-1853). Γεννήθηκε στὴν Ἄνδρο καὶ ἔκανε τὶς πρῶτες του σπουδὲς στὶς σχολὲς τῶν Κυδωνιῶν, τῆς Πάτμου καὶ τῆς Χίου. Χειροτονήθηκε διάκονος σὲ ἡλικία 18 ἐτῶν καὶ ἔφυγε γιὰ τὴν Πίζα τῆς Ἰταλίας, ὅπου σπούδασε φιλοσοφία, φυσικομαθηματικὰ καὶ φυσιολογία. Συνέχισε τὶς σπουδές του στὸ Παρίσι, ὅπου γνωρίστηκε, συνδέθηκε καὶ ἐξαρτήθηκε ὁλοκληρωτικὰ ἀπὸ τὸν Κοραῆ. Τὸ 1811 ἐπιστρέφει στὴν Ἑλλάδα, γίνεται γιὰ ἕνα χρόνο διευθυντὴς τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς Σμύρνης καὶ μετὰ καθηγητὴς στὴ σχολὴ τῶν Κυδωνιῶν. Πῆρε ἐνεργὸ μέρος στὸν ἀπελευθερωτικὸ ἀγώνα, πολέμησε, τραυματίσθηκε, καὶ ὡς πληρεξούσιος τῆς Ἄνδρου ἔλαβε μέρος στὶς Ἐθνοσυνελεύσεις. Τὸ 1834 ἱδρύει ὀρφανοτροφεῖο στὴν Ἄνδρο γιὰ τὰ ὀρφανὰ τοῦ Ἀγώνα, ἀλλὰ σύντομα τὸ ἐξελίσσει σὲ σχολὴ καὶ κέντρο μιᾶς καινούργιας θρησκείας ποὺ ἐπινόησε καὶ ποὺ τὴν ὀνομάζει *Θεοσεβισμό*. Δημιουργεῖ εὐρύτατο κύκλο φανατικῶν ὀπαδῶν καὶ προπαγανδίζει πεισματικὰ τὴ θρησκευτική του διδασκαλία, ἀπορρίπτοντας τὶς κατευναστικὲς μεσολαβήσεις ποὺ ἀναλαμβάνουν λόγιοι φίλοι του, ἀλλὰ καὶ ἡ ἴδια ἡ

Σύνοδος τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας. Τελικὰ καθαιρεῖται μὲ ἀπόφαση τῆς Συνόδου ὑπογεγραμμένη καὶ ἀπὸ τὸν Φαρμακίδη. Φεύγει στὸ Παρίσι καὶ στὸ Λονδίνο, ἀναζητώντας ὀπαδοὺς μεταξὺ τῶν ἀποδήμων Ἑλλήνων. Μὲ τὴν προστασία τοῦ «γαλλικοῦ» κόμματος τοῦ Κωλέττη ἐπιστρέφει στὴν Ἑλλάδα καὶ συνεχίζει νὰ προπαγανδίζει τὴ θρησκεία του, ἀλλὰ μετὰ τὸν θάνατο τοῦ πολιτικοῦ του προστάτη καταδικάζεται ἀπὸ τὸ δικαστήριο τῆς Σύρου γιὰ παράνομο προσηλυτισμό. Κλείσθηκε στὶς φυλακές, ὅπου καὶ πέθανε λίγους μῆνες ἀργότερα.

Ἡ περίπτωση τοῦ Καΐρη προβλήθηκε ἐμφατικὰ ἀπὸ τοὺς νεώτερους φωταδιστὲς σὰν ἕνα ἐπιπλέον δεῖγμα τῆς μισαλλοδοξίας καὶ τοῦ σκοταδισμοῦ τῆς Ἐκκλησίας. «Ὁ κατατρεγμὸς καὶ ὁ θάνατος ποὺ τὸν βρῆκε στὴν εἱρκτή, φυλακισμένο γιὰ τὶς ἰδέες του», τὸν ἀνέδειξαν σὲ μάρτυρα τοῦ θρησκευτικοῦ φιλελευθερισμοῦ καὶ τοῦ μεταπρατικοῦ ἀντικληρικαλισμοῦ στὴν Ἑλλάδα. Ἀποσιωπᾶται ὁλοκληρωτικὰ τὸ γεγονὸς ὅτι στὴν ἐποχὴ τῆς καταδίκης τοῦ Καΐρη, ἡ «ἐπίσημη» τουλάχιστον ἐκκλησία στὴν Ἑλλάδα βρισκόταν πλήρως κάτω ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τῶν Διαφωτιστῶν.

Ἐξ ἄλλου ὁ Καΐρης δὲν προπαγάνδιζε ἰδέες, ἀλλὰ μιὰ ἰδιότυπη θρησκοληψία μυστικιστικοῦ ἠθικισμοῦ. «Εἶχε δική του πίστη», γράφει ὁ Κ. Θ. Δημαρᾶς, «μιὰ δική του ἀποκαλυμμένη θρησκεία, ποὺ ὀργανώθηκε τελετουργικὰ μὲ δικούς της ὕμνους καὶ προσευχές»[38]. «Στὸ Λονδίνο» προσθέτει ὁ Ε. Π. Παπανοῦτσος, «τὸ 1852 (ἕνα χρόνο πρὶν ἀπὸ τὸ θάνατό του) τυπώνεται ἀνώνυμα ἕνα δίτομο ἔργο του μὲ τὸν τίτλο *Θεοσοφία*· ὁ πρῶτος τόμος περιέχει προσευχὲς καὶ ἱερὰ ἄσματα γιὰ τοὺς *θεοσεβεῖς* (ἔχει καὶ παράρτημα ποὺ ἐπιγράφεται: *Θεοσεβικαὶ γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι ἢ θεοσεβικὰ ἀναγνώσματα*) καὶ ὁ δεύτερος *Ἐπιτομὴ τῆς θεοσεβικῆς διδασκαλίας καὶ ἠθικῆς* (καὶ ἐπίμετρο μὲ τὸν τίτλο: *Περὶ τῆς διαγωγῆς*

38. *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, σελ. 210.

τοῦ θεοσεβοῦς). Εἶναι ὁλοφάνερα ἡ βίβλος καὶ τὸ λειτουργικὸ τῆς νέας θρησκείας»[39].

Στὶς θρησκειοπλαστικὲς ἀπόπειρες τοῦ Καΐρη δὲν εἶναι δύσκολο νὰ διαβλέψει κανεὶς τὴ συνεπὴ καὶ ἀκραία κατάληξη τῶν μεταρρυθμιστικῶν φιλοδοξιῶν τοῦ Κοραῆ καὶ τῶν ὀπαδῶν του. Τόσο τὸ θεωρητικο-μεταφυσικό, ὅσο καὶ τὸ ἠθικο-πρακτικὸ μέρος τῆς «θρησκείας» τοῦ Καΐρη εἶναι μιὰ ἀπολυτοποίηση τοῦ ἐξορθολογισμοῦ τῆς θρησκευτικότητας ποὺ ἐπιχείρησαν οἱ Διαφωτιστές. Πρόκειται γιὰ ἕναν τυπικὸ «δεϊσμὸ» (Deismus)[40] —ἀποδοχὴ τῆς ὕπαρξης Θεοῦ ὡς λογικῆς ἀναγκαιότητας καὶ τῶν φυσικῶν καταβολῶν τῆς θρησκείας στὸν ἄνθρωπο— ποὺ ἀποτελοῦσε βασικὴ θέση τῶν ἄγγλων ἐμπειριστῶν τοῦ 18ου αἰώνα, ἀλλὰ καὶ τοῦ Rousseau ἢ τῶν «θεοφιλανθρώπων» τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης. Ἔχει ἐπισημανθεῖ ἡ ἐντυπωσιακὴ ὁμοιότητα ἀνάμεσα στὸ ἐγχείρημα τοῦ Καΐρη καὶ σὲ ἀνάλογο τοῦ Auguste Comte, ἱδρυτῆ τοῦ θετικισμοῦ (ποὺ πιθανὸν νὰ τὸν γνώρισε προσωπικὰ ὁ Καΐρης στὸ Παρίσι): Διακήρυξε καὶ ὁ Comte μιὰ καινούργια θρησκεία, «θρησκεία τῶν θετικιστῶν», καὶ συνέταξε τὸ λατρευτικὸ τυπικό της[41].

Ἀλλὰ ἡ κοινὴ βάση Κοραῆ καὶ Καΐρη ἀποκαλύπτεται κυρίως στὴν ἀπολυτοποίηση ἑνὸς ἠθικισμοῦ ποὺ σαφέστατα συνοψίζει τὴν ὀρθολογικὴ χρησιμοθηρία τοῦ Διαφωτισμοῦ, τὴν καντιανὴ καθηκοντολογία καὶ τὸν προτεσταντικὸ εὐσεβισμό. Ὁ Κοραῆς ἀποσι-

39. *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία*, «Βασικὴ Βιβλιοθήκη» τόμος 35, σελ. 46.

40. Ἀκόμα καὶ οἱ προτεστάντες μισσιονάριοι (Leeves, Lowndes καὶ Benjamin) χαρακτηρίζουν τὸν Καΐρη ἀπερίφραστα «δεϊστή», ὅπως ξέρουμε ἀπὸ (ἀνέκδοτες) ἐκθέσεις τους: ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, *Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση*, σελ. 341. — Δ. Ι. ΠΟΛΕΜΗ, *Ὁ Θεοφ. Καΐρης καὶ οἱ προτεστάνται μισσιονάριοι εἰς τὸ Αἰγαῖον*, περιοδικὸ «Πέταλον», τ. 4 (1984), σελ. 78-103.

41. Βλ. Χρυσοστόμου ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, τόμος Α΄, ἐν Ἀθήναις 1920, σελ. 245 κ.ἑ., 251 κ.ἑ. — Ε. Π. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία*, σελ. 47. — PODSKALSKY, *μν.ἔργ.*, σελ. 385. — Charles FRAZEE, *Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία καὶ ἑλληνικὴ ἀνεξαρτησία*, Ἀθήνα («Δόμος») 1987, σελ. 187. — Γ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, *Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση*, σελ. 348.

ώπησε ἢ δὲν τόλμησε νὰ βγάλει ὣς τὴν ἄκρη τὶς θεωρητικὲς-μεταφυσικὲς συνέπειες τοῦ ἠθικισμοῦ του — οἱ μεταρρυθμιστικές του προτάσεις ἀποφεύγουν νὰ θίξουν τὸ «δογματικὸ» μέρος τῆς παραδοσιακῆς θρησκείας, τὸ διατηροῦν σὰν ἀδιάφορο ἰδεολόγημα. Ὁ Καΐρης ἀποδείχθηκε συνεπέστερος, ἀλλὰ διολίσθησε σὲ ἀκρότητες καὶ μονομανίες θρησκοληψίας. Ὅμως καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις πρόκειται γιὰ τὸ ἴδιο σύμπτωμα ἀλλοίωσης τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης σὲ ὀρθολογικὸ πιετισμὸ — σύμπτωμα ποὺ θὰ ἀναφανεῖ ἐπανειλημμένα καὶ μὲ ποικίλες ἐκφάνσεις στὴν ἱστορικὴ διαδρομὴ τοῦ ἑλλαδικοῦ κρατιδίου, γιὰ νὰ κορυφωθεῖ στὸ μεγάλο πιετιστικὸ κίνημα τῶν ἐξω-εκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων στὸν αἰώνα μας.

14. ΑΝΕΞΑΡΤΗΣΙΑ ΚΑΙ ΚΡΑΤΙΚΗ ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΗ

Ἡ ἐπανάσταση ἐναντίον τῶν Τούρκων καὶ ὁ ἀγώνας γιὰ τὴν ἀνεξαρτησία τῶν Ἑλλήνων, ὕστερα ἀπὸ τετρακόσια χρόνια σκλαβιᾶς, ἦταν καρπὸς τῆς ζωντανῆς ἀκόμα ἐκκλησιαστικῆς πίστης τοῦ λαοῦ καὶ ἔργο, σὲ μεγάλο ποσοστό, τοῦ κλήρου. Αὐτὴ ἡ διαπίστωση, ἔστω καὶ ἀφοριστική, εἶναι προφανέστατη γιὰ τὸν μελετητὴ τῶν ἱστορικῶν πηγῶν τῆς περιόδου — μὲ ἀμεσότερη πηγὴ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἴδιων τῶν ἀγωνιστῶν[1].

Τὰ κίνητρα τῆς συμμετοχῆς στὸν ἀγώνα σίγουρα ἐπηρεάζονται καὶ ἀπὸ παράγοντες κοινωνικῶν ἢ οἰκονομικῶν ἐπιδιώξεων. Συγκλίνουν ὡστόσο στὸ κοινὸ αἴτημα, ποὺ ἔχει τὴν ἀπόλυτη προτεραιότητα στὶς γραπτὲς μαρτυρίες: Τὴν ἀπόκτηση πολιτικῆς καὶ

1. Ὁ Στέφανος Παπαγεωργιου (*Τὸ ἑλληνικὸν κράτος 1821-1909- Ὁδηγὸς ἀρχειακῶν πηγῶν τῆς νεοελληνικῆς ἱστορίας*, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις Παπαζήση) 1988, σελ. 65-68) καταγράφει 41 ἀπομνημονευτικὰ ἔργα τῆς ἐπαναστατικῆς περιόδου. Εἶναι τὸ πρωτογενὲς πληροφοριακὸ ὑλικό, ὁπωσδήποτε ἐγκυρότερο ἀπὸ τὶς μεταγενέστερες ἰδεολογικὲς κωδικοποιήσεις στὴ δευτερεύουσα βιβλιογραφία. — Ἀποκαλυπτικὲς παραμένουν καὶ οἱ διακηρύξεις τῶν Ἐθνοσυνελεύσεων τῆς Ἐπιδαύρου (1826) καὶ τῆς Τροιζῆνας (1827). Ἡ πρώτη διακήρυξε ὅτι «ὁ λαὸς τῆς Ἑλλάδος ἔλαβε τὰ ὅπλα καὶ δὲν ζητεῖ διὰ τῶν ὅπλων παρὰ τὴν δόξαν καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία μετὰ τοῦ ἱεροῦ αὐτῆς Κλήρου κατεδιώκετο καὶ κατεφρονεῖτο ὑπὸ τῶν τούρκων». Καὶ ἡ δεύτερη πρόσθετε: «Ὡς χριστιανοὶ οὔτε ἦτο, οὔτε εἶναι δυνατὸν νὰ πειθαρχήσωμεν δεσποζόμενοι ἀπὸ τοὺς θρησκομανεῖς Μωαμεθανούς, οἱ ὁποῖοι κατέσχιζον καὶ κατεπάτουν τὰς ἁγίας εἰκόνας, κατεδάφιζον τοὺς ἱεροὺς ναούς, κατεφρόνουν τὸ Ἱερατεῖον, ὑβρίζοντες τὸ θεῖον ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, καὶ μᾶς ἐβίαζον ἢ νὰ γίνωμεν θύματα τῆς μαχαίρας των, ἀποθνήσκοντες χριστιανοί, ἢ νὰ ζήσωμεν τοῦρκοι, ἀρνηταὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ ὀπαδοὶ τοῦ Μωάμεθ. Πολεμοῦμεν πρὸς τοὺς ἐχθροὺς τοῦ Κυρίου μας». Βλ. Α. Μαμουκα, *Τὰ κατὰ τὴν ἀναγέννησιν τῆς Ἑλλάδος*, Πειραιεὺς 1839-1852, τόμος Ε', σελ. 14, καὶ τόμος Θ', σελ. 59-60.

θρησκευτικῆς ἐλευθερίας. *Νὰ ζήσουν* (οἱ Ἕλληνες) *ὡς ἄνθρῶποι σ' αὐτὴν τὴν πατρίδα καὶ μ' αὐτὴν τὴν θρησκείαν*, κατὰ τὴν ἀπαράμιλλη διατύπωση τοῦ Μακρυγιάννη. Ἡ *θρησκεία* καθόριζε τὴν ἐθνικὴ ταυτότητα τῆς *πατρίδας*, καὶ ἡ μαρτυρία τῶν πηγῶν δύσκολα ἀναιρεῖται ἀπὸ τὰ κωδικὰ ἰδεολογήματα ποὺ μονοπώλησαν κατὰ καιροὺς τὴν ἑρμηνεία τῶν κινήτρων τοῦ ἀγώνα.

Σίγουρα, οἱ ἰδέες τοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης ἔπαιξαν ἐπίσης ρόλο στὴν προετοιμασία τοῦ ἐθνικοαπελευθερωτικοῦ ἀγώνα, ἀλλὰ σχεδὸν ἀποκλειστικὰ μεταξὺ τῶν μορφωμένων στὴ Δύση λογίων. Οἱ ἁπλοὶ ἀγρότες, κτηνοτρόφοι, ἔμποροι καὶ ναυτικοί, ποὺ σχημάτισαν τὰ ἐπαναστατικὰ σώματα, ὅπως καὶ οἱ καπεταναῖοι ἀρχηγοί τους, εἶναι φανερὸ ὅτι ἀπὸ ἀλλοῦ ἀντλοῦσαν τὸ νόημα τοῦ ἀγώνα. Πολεμοῦσαν στὸ ὄνομα τῆς ὀρθόδοξης πίστης, ποὺ αὐτὴ τοὺς διαφοροποιοῦσε καὶ ἐθνικά: Ἡ ἰδιότητα τοῦ Ἕλληνα ταυτιζόταν μὲ αὐτὴν τοῦ Ὀρθοδόξου, ποὺ τὸν ξεχώριζε ἀπὸ τὸν ἀλλόδοξο Τοῦρκο καὶ τὸν ἑτερόδοξο «Φράγκο».

Μιὰ ἀπὸ τὶς πολλὲς χαρακτηριστικὲς συνέπειες αὐτῆς τῆς ταύτισης ἦταν καὶ τὸ γεγονός, ὅτι τὶς ἐλπίδες γιὰ ἐξωτερικὴ βοήθεια τὶς στήριζε ὁ λαὸς —στοὺς αἰῶνες τῆς σκλαβιᾶς, ἀλλὰ καὶ στὰ πρῶτα χρόνια τοῦ ἀγώνα— στὴν ὁμόδοξη Ρωσία καὶ ὄχι στὴν Εὐρώπη. Ὅπως καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι ὡς φυσικὴ ἡγεσία στὴν ἐξέγερση ἀναγνώριζε ὁ λαὸς τὸν κλῆρο. Γιὰ τὴν κήρυξη τῆς ἐπανάστασης, σχεδὸν κατὰ κανόνα, ἔπρεπε νὰ πρωτοστατήσει κληρικὸς ποὺ νὰ ξεσηκώσει τὸν λαὸ «εἰς τὸ ὄνομα τῆς πίστεως καὶ τῆς πατρίδος». Καὶ συνήθως κάποιο μοναστήρι θὰ γινόταν ὁρμητήριο, στρατηγεῖο, κέντρο ἐφοδιασμοῦ ἢ τόπος περίθαλψης τραυματιῶν καὶ προσφύγων.

Ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι συγκροτοῦσαν, μαζὶ μὲ τοὺς καπεταναίους, τὰ πολεμικὰ συμβούλια τῶν ἐπαναστατῶν, ἀναλάμβαναν τὴν ἡγεσία ἀκόμα καὶ στρατιωτικῶν σωμάτων, πολεμοῦσαν συχνὰ στὴν πρώτη γραμμὴ τῆς μάχης. Οἱ ἴδιοι στελέχωσαν τὶς πρῶτες τοπικὲς διοικήσεις καὶ πῆραν ἐνεργὸ μέρος στὶς πρῶτες

Ἐθνοσυνελεύσεις. Ὁ Παλαιῶν Πατρῶν Γερμανός, ὁ Βρεσθένης Θεοδώρητος, ὁ Σαλώνων Ἡσαΐας, ὁ Ἀνδρούσης Ἰωσήφ, ὁ Ταλαντίου Νεόφυτος, ὁ Κερνίκης Προκόπιος, ὁ Ρωγῶν Ἰωσήφ, ὁ Μεθώνης Γρηγόριος, ὁ Κορίνθου Κύριλλος, ὁ Τριπόλεως Δανιήλ, ὁ Ρέοντος Διονύσιος, ἢ ἀκόμα, ὁ Γρηγόριος Δικαῖος-Παπαφλέσσας καὶ ὁ Ἀθανάσιος Διάκος, εἶναι τὰ πιὸ γνωστὰ ὀνόματα ἀπὸ τοὺς κληρικοὺς ποὺ πρωτοστάτησαν στὸν ἐθνικοαπελευθερωτικὸ ἀγώνα. Ὑπάρχει ὅμως πλῆθος ἀκόμα ὀνομάτων, γνωστῶν ἢ καὶ ἄγνωστων στὴν ἱστορικὴ ἔρευνα. Ὁ ἴδιος ὁ Μάουρερ ὑπολόγιζε σὲ ὀγδόντα μόνο τοὺς ἐπισκόπους ποὺ σκοτώθηκαν στὴν ἐπανάσταση[2]. Ὁ ἀριθμὸς τῶν ἱερέων πρέπει νὰ ἀνέρχεται σὲ πολλὲς ἑκατοντάδες[3].

Ἀλλὰ μόλις ἡ ἐπανάσταση γενικεύτηκε καὶ οἱ ἐλπίδες γιὰ τὴν ἐπικράτησή της ἰσχυροποιήθηκαν, ἡ φυσικὴ ἡγεσία τοῦ ἐξεγερμένου λαοῦ, κλῆρος καὶ καπεταναῖοι, ἀρχίζει προοδευτικὰ νὰ παραμερίζεται, καθὼς προβάλλεται ὡς ἀδήριτη ἡ ἀνάγκη μιᾶς ἐκσυγχρονισμένης καὶ ἀποτελεσματικότερης πολιτικῆς ὀργάνωσης. Καινούργιες ἡγετικὲς ὁμάδες ἐμφανίζονται μὲ τὴ φιλοδοξία νὰ ἀναλάβουν τὴ διαχείριση τοῦ ἀγώνα καὶ τὴν εὐθύνη τῆς συγκρότησης κράτους. Εἶναι παλαιοὶ πρόκριτοι, ἰσχυροὶ καραβοκυραῖοι, Φαναριῶτες ἀπὸ τὶς παραδουνάβιες ἡγεμονίες καὶ λόγιοι τῆς εὐρωπαϊκῆς διασπορᾶς. Ἡ ἀνάγκη νὰ προβληθεῖ στὴν Εὐρώπη ἡ εἰκόνα ἑνὸς λαοῦ ποὺ ἐξεγέρθηκε ἐνάντια στὴν ἀσιατικὴ βαρβαρότητα καὶ διεκδικεῖ τὴ φυσική του θέση ἀνάμεσα στὰ πολιτισμένα ἔθνη, ἐπιβάλλει σὲ ὅλες τὶς ἡγετικὲς ὁμάδες τὴ δυτικότροπη ἐκδοχὴ τῶν στόχων τῆς ἐξέγερσης καὶ τὰ συνακόλουθα κριτήρια ὀργάνωσης τοῦ καινούργιου κράτους.

2. *Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe*, Heidelberg 1835, I, σελ. 468.
3. Ch. Frazee, *ὅ.π.*, σελ. 65.

Ἔτσι, ἀπὸ τὴν πρώτη σπερματική του καταβολὴ τὸ ἀναδυόμενο ἀπὸ τὴ λαϊκὴ ἐπανάσταση ἑλλαδικὸ κρατίδιο ἀναζητάει τὴν πολιτικὴ καὶ κοινωνική του ταυτότητα στὰ δάνεια πρότυπα τῆς Δύσης. Οἱ ἐπιδιώξεις καὶ τὰ ὁράματα τῶν ἀγωνιστῶν δὲν ἐνδιαφέρουν, οὔτε οἱ συγκεκριμένες λαϊκὲς ἀνάγκες, τὰ ἰδιόμορφα δεδομένα κοινωνικῆς λειτουργικότητας, οἱ ἀφομοιωμένες μέσα ἀπὸ ἕναν πολιτισμὸ αἰώνων προτεραιότητες. Ἐνδιαφέρει ἀποκλειστικὰ ἡ ἀπομίμηση ἐκείνων τῶν πολιτικῶν καὶ κοινωνικῶν σχημάτων, ποὺ θὰ ἔπειθε τοὺς Εὐρωπαίους γιὰ τὴν πρόθεση τῶν Ἑλλήνων νὰ καταστοῦν «ἔθνος εὐρωπαϊκόν».

Ὅμως αὐτὴ ἡ ἄνωθεν ἐπιβολὴ καινούργιων στόχων καὶ προοπτικῶν δὲν ἦταν εὔκολη ἢ ἀνώδυνη. Στὴ δεύτερη κιόλας φάση τῆς ἐπανάστασης, μετὰ τὸ 1824, ἀρχίζουν οἱ συγκρούσεις ἀνάμεσα στὶς ἡγετικὲς ὁμάδες. Οἱ παλαιοὶ πρόκριτοι ἐπιμένουν σὲ πιὸ παραδοσιακὲς καὶ μὲ δοκιμασμένη λειτουργικότητα μορφὲς κρατικῆς ὀργάνωσης: θέλουν μιὰν ἀποκεντρωμένη ἐξουσία, μὲ ἰσχυρὰ τοπικὰ πολιτικο-διοικητικὰ ὄργανα. Ἀντίθετα, οἱ δυτικότροποι μένουν ἀμετακίνητοι στὴν ἰδέα ἑνὸς συγκεντρωτικοῦ κράτους, μὲ ἰσχυρὴ κεντρικὴ διοίκηση[4].

Στὴ βασικὴ αὐτὴ διαφορὰ ἀντιλήψεων συνοψίζονται βέβαια καὶ πολλὲς ἄλλες, συχνὰ εὐτελέστατες ἀφορμὲς διαφωνιῶν καὶ συγκρούσεων: Προσωπικὲς φιλοδοξίες, ἄμυνα κεκτημένων, συσπειρώσεις τῶν καπεταναίων ποὺ παραγκωνίζονται καὶ κατάφωρα ἀδικοῦνται ἀπὸ τοὺς πολιτικούς, συμφέροντα τῶν καραβοκυραίων ἢ τῶν ἰσχυρῶν προκρίτων, φανατικοὶ τοπικισμοί. Τὸ ἀποτέλεσμα ἦταν, μετὰ ἀπὸ τὰ δύο πρῶτα ἔνδοξα χρόνια μὲ τὶς περίλαμπρες νίκες καὶ τὴν ἐκδίωξη τῶν Τούρκων ἀπὸ καίρια στρατηγικὰ κέντρα, ἡ ἐπανάσταση νὰ ἐκφυλιστεῖ σὲ μιὰ τραγωδία ἐμφύλιας αἱματοχυσίας. Οἱ Τοῦρκοι ἐπανακτοῦν σὲ μεγάλο ποσοστὸ τὸν ἔλεγχο τῶν ἐπαναστατημένων περιοχῶν, ἐλάχιστες λωρίδες γῆς ἀπομέ-

4. Στεφ. Παπαγεωργιου, *ὅ.π.*, σελ. 38-39.

νουν ἐλεύθερες, ὅμως γιὰ τέσσερα ὁλόκληρα χρόνια οἱ Ἕλληνες δὲν μεριμνοῦν πιὰ παρὰ μόνο γιὰ τὶς ἀδελφοκτόνες διενέξεις τους.

Ἔτσι, ἂν ὑπῆρξε τελικὰ ἀπελευθέρωση ἔστω μικροῦ τμήματος ἑλληνικῆς γῆς καὶ ἵδρυση ἀνεξάρτητου κράτους, αὐτὸ ὀφείλεται κατὰ κύριο λόγο στὴν ἐπέμβαση τῶν εὐρωπαϊκῶν δυνάμεων. Ἂν αὐτὲς δὲν ἐπενέβαιναν, τὸ πιθανότερο θὰ ἦταν νὰ εἶχε καὶ ἡ ἐπανάσταση τοῦ 1821 τὴν τύχη τῶν «ὀρλωφικῶν» ἢ τῆς ἐξέγερσης τοῦ Ὑψηλάντη στὴ Μολδοβλαχία, ἢ ἄλλων ἀνάλογων καὶ ἀποτυχημένων τοπικῶν κινημάτων. Μὲ τὸ ἐπιπλέον στίγμα τῆς ντροπῆς γιὰ τὸν ἐμφύλιο σπαραγμὸ καὶ τὴν αὐτοπαραίτηση ἀπὸ τὴν ἐλευθερία.

Ἡ παρέμβαση Ἀγγλίας, Γαλλίας καὶ Ρωσίας ἀποφασίστηκε στὴ *Συμφωνία τοῦ Λονδίνου*, στὶς 6 Ἰουλίου 1827, μὲ πρωτοβουλία τοῦ ἄγγλου ὑπουργοῦ ἐξωτερικῶν George Canning. Προτάθηκε στοὺς Ἕλληνες καὶ στοὺς Τούρκους λύση συμβιβαστική: Ἵδρυση αὐτόνομου ἑλληνικοῦ κράτους, ἀλλὰ ὑποτελοῦς στὸν Σουλτάνο, μὲ ἐκφρασμένη τὴν πρόθεση τῶν τριῶν δυνάμεων νὰ ἐπιβάλουν ὁπωσδήποτε ἀνακωχή. Οἱ Ἕλληνες δέχθηκαν τὴν πρόταση, οἱ Τοῦρκοι τὴν ἀπέρριψαν, καὶ οἱ στόλοι τῶν συμμάχων διατάχθηκαν νὰ διακόψουν τὸν ἀνεφοδιασμὸ τοῦ Ἰμπραήμ, ἀντιβασιλέα τῆς Αἰγύπτου, ποὺ μὲ ὀργανωμένη στρατιὰ σάρωνε ἀνελέητα τὶς ἐπαναστατικὲς ἀντιστάσεις στὴν Πελοπόννησο. Σὲ ναυμαχία στὸν κόλπο τοῦ Ναυαρίνου, στὶς 2 Ὀκτωβρίου τοῦ 1827, καταστράφηκε ὁλοκληρωτικὰ ὁ τουρκοαιγυπτιακὸς στόλος, μὲ πρωτοβουλία τοῦ ἄγγλου ναυάρχου ποὺ ἀποφάσισε νὰ ἑρμηνεύσει δυναμικὰ τὴν ἐντολὴ διακοπῆς τοῦ ἀνεφοδιασμοῦ τῶν Αἰγυπτίων. Ἡ ναυμαχία τοῦ Ναυαρίνου ἀποτέλεσε ἐκ τῶν πραγμάτων, ἔστω καὶ συμπτωματικά, τὴ ληξιαρχικὴ πράξη ποὺ ὑπέγραψαν οἱ Εὐρωπαῖοι γιὰ τὴ γένεση ἀνεξάρτητου ἑλληνικοῦ κράτους.

Τὰ αἴτια καὶ κίνητρα τῆς παρέμβασης τῶν εὐρωπαϊκῶν δυνάμεων στὸν ἀπελευθερωτικὸ ἀγώνα τῶν Ἑλλήνων δὲν εἶναι δύσκολο νὰ τὰ διαγνώσει κανείς. Ὑπῆρξε καταρχὴν ἡ πίεση ποὺ πραγματικὰ

ἄσκησε ἡ εὐρωπαϊκὴ κοινὴ γνώμη πρὸς τὶς κυβερνήσεις τῶν μεγάλων δυνάμεων καὶ ποὺ τὶς ὑποχρέωσε σὲ φιλελληνικὴ πολιτική. Τὰ κατορθώματα τῶν Ἑλλήνων στὰ δύο πρῶτα χρόνια τῆς ἐπανάστασης ἦταν ἔκπληξη γιὰ τὴν Εὐρώπη, καὶ μαζὶ μὲ τὶς θηριωδίες τῆς ἀντίδρασης τῶν Τούρκων (ἀπαγχονισμὸς τοῦ Πατριάρχη, δολοφονίες ἐπισκόπων καὶ φαναριωτῶν, σφαγὴ τῆς Χίου, σφαγὴ τῶν Ψαρῶν, κλπ.) προκάλεσαν τὴ συμπάθεια καὶ τὸ ἔντονο ἐνδιαφέρον τῶν Εὐρωπαίων γιὰ τοὺς ἀγωνιζόμενους Ἕλληνες. Τὸ κλίμα τοῦ ρομαντικοῦ οὐμανισμοῦ καὶ νεοκλασικισμοῦ, ὅπως καὶ ὁ φιλελευθερισμὸς τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἦταν ὁπωσδήποτε ἀπὸ τοὺς παράγοντες ποὺ εὐαισθητοποίησαν τὴν εὐρωπαϊκὴ κοινὴ γνώμη καὶ δημιούργησαν ἕνα ἰσχυρὸ κύμα φιλελληνισμοῦ. Ἀποφασιστικὰ ἐπηρέασε καὶ ἡ παρουσία στὸν ἀγώνα Φιλελλήνων ἀπὸ κάθε γωνιὰ τῆς Εὐρώπης, καὶ μάλιστα ἡ θυσία γνωστῶν προσωπικοτήτων, ὅπως ὁ λόρδος Byron.

Δεύτερο προφανὲς κίνητρο, ἦταν ὁ φόβος γιὰ μονομερὴ λύση τοῦ περιβόητου «ἀνατολικοῦ ζητήματος» — τῆς διανομῆς τῶν σφαιρῶν ἐπιρροῆς, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐδαφῶν τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας ποὺ ἔδινε, ἀπὸ δεκαετίες πρίν, τὴν εἰκόνα τοῦ «μεγάλου ἀσθενοῦς».

Ὡς τρίτο κίνητρο γιὰ τὴν παρέμβαση τῶν εὐρωπαϊκῶν δυνάμεων θὰ μποροῦσε νὰ προσδιοριστεῖ, στὴ συντομογραφικὴ αὐτὴ ἐπισήμανση, ἡ στρατηγικὴ τοῦ ἐλέγχου τῆς νευραλγικῆς γιὰ τὸ ἐμπόριο καὶ τὴ ναυσιπλοΐα γεωγραφικῆς θέσης τοῦ νέου κρατιδίου. Μὲ τὴν προοπτικὴ διαμελισμοῦ τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας, ποὺ ἐκεῖνα τὰ χρόνια φαινόταν πολὺ πιθανή, οἱ εὐρωπαϊκὲς δυνάμεις ἐνδιαφέρονταν νὰ ἐπενδύσουν ἔγκαιρα τὰ στρατηγικά τους συμφέροντα σὲ ἕνα κρατίδιο οἰκονομικὰ καὶ πολιτικὰ ἐξαρτημένο ἀπὸ αὐτές.

Ἤδη πολὺ πρὶν ἀπὸ τὸ Ναυαρίνο, ἡ οἰκονομικὴ ὑποτέλεια τοῦ διαφαινόμενου νέου κρατικοῦ σχήματος στὶς εὐρωπαϊκὲς δυνάμεις εἶχε ἐξασφαλιστεῖ. Τὸ πρῶτο καὶ τὸ δεύτερο «δάνειον τῆς ἀνεξαρ-

τησίας» (1824 καὶ 1825) δόθηκε ἀπὸ τοὺς Εὐρωπαίους μὲ τόσο ἐπαχθεῖς ὅρους, ποὺ προδίκαζαν τὴν ὁλοκληρωτικὴ ἐξάρτηση τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τὴ Δύση. Ἀκολούθησαν ἀλλεπάλληλοι δανεισμοί, προκειμένου νὰ συγκροτηθεῖ μιὰ στοιχειώδης ἐθνικὴ οἰκονομία, ἀλλὰ κάθε καινούργιο δάνειο χρησίμευε κυρίως γιὰ νὰ ἐξοφληθοῦν τὰ προηγούμενα.

Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι μετὰ ἀπὸ κάθε μεγάλο δάνειο ἀκολουθεῖ κήρυξη πτώχευσης τοῦ νέου κρατιδίου. Ἡ πρώτη πτώχευση (1827) ἀκολουθεῖ τὴ σύναψη τῶν δύο πρώτων «δανείων τῆς ἀνεξαρτησίας». Ἡ δεύτερη πτώχευση (1843) ἔρχεται μετὰ τὴ χορήγηση δανείου στὸν Ὄθωνα. Τρία χρόνια μετὰ τὸ δάνειο τοῦ 1890 ἔχουμε τὴν τρίτη πτώχευση (1893). Καὶ μετὰ τὰ δάνεια γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῶν μικρασιατῶν προσφύγων, ἀκολουθεῖ ἡ τέταρτη πτώχευση (1932)[5].

Ἡ οἰκονομικὴ ὑποτέλεια εἶναι ὁλοκληρωτική. Τὸ ἑλλαδικὸ κρατίδιο βρίσκεται γιὰ μακρὸ διάστημα κάτω καὶ ἀπὸ *διπλωματικὸ ἔλεγχο* τῆς οἰκονομίας του — φαινόμενο μοναδικὸ στὴ διεθνὴ πολιτικὴ ἱστορία[6]. Καὶ ἡ οἰκονομικὴ ὑποτέλεια συνεπάγεται ἄμεσα καὶ πολιτικὴ ὑποτέλεια, κοινωνικὸ-ψυχολογικὸ κλίμα ὑποδούλωσης, ἐξάρτησης ὅλων τῶν κρίσιμων πτυχῶν τοῦ ἐθνικοῦ βίου ἀπὸ τὴ δυτικὴ πολιτική[7].

5. Βλ. Τάσου ΛΙΓΝΑΔΗ, *Ἡ ξενικὴ ἐξάρτησις κατὰ τὴν διαδρομὴν τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους (1821-1945)*, Ἀθῆναι 1975, σελ. 159. — Τοῦ ΙΔΙΟΥ, *Τὸ πρῶτον δάνειον τῆς Ἀνεξαρτησίας*, Ἀθῆναι 1970.

6. Τ. ΛΙΓΝΑΔΗ, *Ἡ ξενικὴ ἐξάρτησις*, σελ. 159.

7. «Ἡ σύναψις τῶν δύο δανείων κατὰ τὴν διάρκειαν τοῦ Ἀγῶνος διὰ τὴν Ἀνεξαρτησίαν, ὁδήγησε τὸ ἑλλαδικὸν κρατίδιον εἰς τὴν ὑποτέλειαν, τὴν διήκουσαν καθ' ὅλην τὴν νεωτέραν καὶ νεωτάτην ἱστορικὴν διαδρομὴν αὐτοῦ. Συνετέλεσεν εἰς τὴν συγκεκριμενοποίησιν τῆς ἑλληνικῆς διχονοίας καὶ τῶν στόχων τοῦ ἐμφυλίου πολέμου, ὑπεβοήθησε τὰς πολιτικὰς ἐπιδιώξεις καὶ βλέψεις τοῦ ξένου παράγοντος, ὑπῆρξεν ἡ μήτρα τῆς κυήσεως τῶν ξενοκινήτων κομματικῶν πυρήνων καὶ κυρίως ἐδημιούργησε τὴν ἀφετηρίαν τοῦ περιφήμου Χρέους τῆς Ἑλλάδος, τὸ ὁποῖον ἐχρησιμοποίουν οἱ ξένοι, ὁσάκις ἤθελον νὰ ἐξαναγκασθῇ τὸ Ἔθνος

Οἱ φατριασμοὶ τοῦ ἐμφύλιου σπαραγμοῦ τῆς πρώτης τετραετίας καταλήγουν —μὲ τὴν κατάλληλη χειραγώγηση τῶν φατριῶν ἀπὸ τὴ δυτικὴ διπλωματία— στὴ διαμόρφωση τριῶν πολιτικῶν κομμάτων, ποὺ τὸ καθένα ἐπικαλεῖται καὶ μιὰ προστάτιδα δύναμη. Στηρίζεται κάθε κόμμα ἀπὸ μιὰ εὐρωπαϊκὴ δύναμη καὶ φυσικὰ —συνειδητὰ ἢ ἀνεπίγνωστα— πρακτορεύει τὰ συμφέροντά της. Ὑπάρχει τὸ *γαλλικὸ κόμμα*, τοῦ Ἰωάννη Κωλέττη, τὸ *ἀγγλικὸ κόμμα*, τοῦ Ἀλέξανδρου Μαυροκορδάτου, καὶ τὸ *ρωσικὸ κόμμα* τοῦ Ἀνδρέα Μεταξᾶ[8]. Ἡ διαφοροποίηση τῶν κομμάτων μὲ βάση τὴν ἐξάρτησή τους ἀπὸ ξένες δυνάμεις εἶναι φαινόμενο ποὺ ἐμπεδώνεται καὶ προσδιορίζει τὸν ἑλλαδικὸ πολιτικὸ βίο σὲ ὁλόκληρη τὴν ἱστορική του διαδρομή. Ἀκόμα κι ὅταν ἐμφανίζονται, πολὺ ἀργότερα, ἰδεολογικὲς διαφοροποιήσεις τῶν κομμάτων, διαιωνίζουν κι αὐτὲς τὴν ξενικὴ ἐξάρτηση, ἀφοῦ καὶ οἱ ἰδεολογίες ἀπὸ τὴ Δύση εἰσάγονται καὶ ἡ πολιτικὴ ποὺ ὑπαγορεύουν κατευθύνεται ἀπὸ συγκεκριμένα ξένα κέντρα ἢ πρότυπα.

Ἔτσι τὸ ἑλλαδικὸ κρατίδιο, ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ σύσταση καὶ καταγωγή του, ἔχει τυπικὴ μόνο αὐτονομία καὶ ἀνεξαρτησία, ἐνῶ στὴν πραγματικότητα εἶναι ὁλοκληρωτικὰ ὑποταγμένο στοὺς σχεδιασμοὺς καὶ στὰ συμφέροντα τῶν εὐρωπαϊκῶν δυνάμεων. Εἶναι κρατίδιο ποὺ ὀνομάζεται καὶ θέλει νὰ εἶναι ἑλληνικό, ἀλλὰ ποὺ ἔχει a

νὰ κύπτῃ τὸν αὐχένα εἰς τὰς ἐπιθυμίας των»: Τ. Λιγνάδη, *Ἡ ξενικὴ ἐξάρτησις*, σελ. 98-99.

8. «Οἱ πολιτικοί μας καὶ οἱ ξένοι τρώγονταν καὶ καθένας κύταζε νὰ 'περισκύσει ἡ δική του φατρία. Ἄλλος τὸ ἤθελε Ἀγγλικόν, ἄλλος Ρούσικον, ἄλλος Γαλλικόν ... Νὰ εἴχετε πολιτικὸν τὸν Μαυροκορδάτο, νὰ εἴχετε τὸν Κωλέτη, νὰ εἴχετε τὸν Ζαΐμη, τὸν Μεταξᾶ κι ἄλλους τοιούτους, νὰ θέλουν ἄλλος τὴν Ἀγγλία, ἄλλος τὴν Γαλλία, ἄλλος τὴν Ρουσσία, ἄλλος τὴν Ἀούστρια κι ἄλλος τὴν Μπαυαρία καὶ νὰ κάνουν χιλιάδες ἀντενέργειες καὶ συχνοὺς ἐφύλιους πολέμους ... Κι ὅποιος δὲν εἶναι εἰς τὴν σημαία τοῦ Μαυροκορδάτου φατριαστὴς κι Ἀγγλιστής, Κωλέτη καὶ Γαλλιστής, Μεταξᾶ καὶ Ρουσσιστής, καὶ εἶναι Ἕλληνας διὰ τὴν πατρίδα του καὶ θρησκεία του, τὸν ἀφανίζουνε»: Μακρυγιάννη, *Ἀπομνημονεύματα*, Κεφ. Γ´ καὶ Δ´.

priori παραιτηθεῖ ἀπὸ κάθε στοιχεῖο ἑλληνικότητας στὴ θεσμική του ὀργάνωση καὶ στὴν πολιτική του λειτουργία. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ ἴδια ἡ συγκρότηση τοῦ κρατιδίου δὲν προϋπέθετε καὶ δὲν ἀπέβλεπε στὶς ἀνάγκες τοῦ συγκεκριμένου λαοῦ, στὴν κοινωνική, χαρακτηρολογικὴ καὶ πολιτιστική του ἰδιοπροσωπία, ἀλλὰ καθιέρωνε καὶ ἐπέβαλλε θεσμοὺς καὶ σχήματα κρατικῆς λειτουργίας, ποὺ εἶχαν προκύψει ἀπὸ διαφορετικὲς κοινωνικὲς ἀνάγκες καὶ προϋποθέσεις ἄλλων λαῶν. Μὲ ἀποτέλεσμα, ἀκόμα ὣς σήμερα —τέλη τοῦ 20ου αἰώνα— οἱ οὐσιώδεις λειτουργίες κοινωνικῆς συναίνεσης, δηλαδὴ ἡ ἴδια ἡ λειτουργικότητα τοῦ κράτους, νὰ μὴν ὑπακούει στοὺς ξενόφερτους θεσμούς, ἀλλὰ νὰ τοὺς παρακάμπτει ἐπινοώντας ἐξωθεσμικὲς διεξόδους[9].

Μιὰ ἐλάχιστη ἐλπίδα γιὰ πιθανὴ ἀποτροπὴ τοῦ ὁλοκληρωτικοῦ ἐκδυτικισμοῦ —ἐλπίδα νὰ ἀναχαιτισθεῖ ἡ ἀπὸ καταβολῆς ἀλλοτρίωση τοῦ ἑλλαδικοῦ κρατιδίου— θὰ μποροῦσε ἴσως νὰ ἀναφανεῖ σὲ περίπτωση ποὺ τελεσφοροῦσε τὸ πείραμα Καποδίστρια. Ἀλλὰ τὸ πείραμα ἀπέτυχε τραγικὰ μέσα σὲ τρία μόλις χρόνια.

Ἀναφερόμαστε ἐκ τῶν ὑστέρων σὲ μιὰ τέτοια ἐνδεχόμενη ἐλπίδα μὲ βάση ὄχι τόσο τὰ ἱστορικὰ δεδομένα, ὅσο τὴν προσωπικότητα ποὺ ἀνέλαβε τὸ ἐγχείρημα. Ὁ **Ἰωάννης Καποδίστριας** (1776-1831) ἦταν ἀπὸ τὶς πιὸ διακεκριμένες καὶ μὲ ἐξαιρετικὸ κύρος φυσιογνωμίες στὴν εὐρωπαϊκὴ πολιτικὴ σκηνή, ἄνθρωπος μὲ μακρὰ πείρα στὶς διεθνεῖς σχέσεις καὶ στὶς τριβὲς μὲ αὐλές, κυβερνήσεις καὶ ἀνακτοβούλια. Καί, ταυτόχρονα, ἕνας συνειδητὸς Ἕλληνας μὲ ἀκραία τιμιότητα καὶ ἀκέραιο ἦθος, ποὺ εἶχε ἤδη διαθέσει ὅλη τὴν προσωπική περιουσία του γιὰ τὶς ἀνάγκες τοῦ Ἀγώνα.

Ἐξελέγη ἀπὸ τὴν Γ′ Ἐθνοσυνέλευση τῆς Τροιζήνας (Μάιος 1827) πρῶτος *Κυβερνήτης τῆς Ἑλλάδος*. Εἶχε γεννηθεῖ στὴν

9. Βλ. Δημήτρη ΧΑΡΑΛΑΜΠΗ, *Πελατειακὲς σχέσεις καὶ λαϊκισμός: Ἡ ἐξωθεσμικὴ συναίνεση στὸ ἑλληνικὸ πολιτικὸ σύστημα*, Ἀθήνα (Ἐξάντας) 1989.

Κέρκυρα, μὲ σπουδὲς ἰατρικῆς στὴν Ἰταλία. Ὅταν οἱ Ρῶσοι κατέλαβαν τὸ νησὶ τῆς καταγωγῆς του, τὸ 1803, τοῦ ζητήθηκε νὰ ἀναλάβει τὴ θέση τοῦ Γενικοῦ Γραμματέα τῆς Δημοκρατίας τῶν Ἰονίων Νήσων. Ἔμεινε στὴ θέση αὐτή, μέχρι ποὺ οἱ Ρῶσοι ἐπέστρεψαν τὰ νησιὰ στὸν γαλλικὸ ἔλεγχο. Τότε κλήθηκε ἀπὸ τὸν Τσάρο νὰ ὑπηρετήσει στὴ ρωσικὴ διπλωματία.

Στάλθηκε ἀρχικὰ στὴ Βιέννη, ὅπου διακρίθηκε γιὰ τὶς ἔκτακτες διπλωματικές του ἱκανότητες. Ὁ Τσάρος σὲ ἀναγνώριση τὸν διόρισε β΄ ὑπουργὸ ἐξωτερικῶν, καὶ μὲ τὴν ἰδιότητα πιὰ αὐτὴ ὁ Καποδίστριας ἔπαιξε κεντρικὸ ρόλο στὴν εὐρωπαϊκὴ πολιτική. Στὶς μεγάλες ἐπιτυχίες του ἦταν ὅτι κατόρθωσε νὰ ἀποτρέψει τὸν διαμελισμὸ τῆς Γαλλίας καὶ νὰ ἐπιβάλει τὴ συγκρότηση τῆς Ἑλβετίας σὲ κράτος, μὲ τὸν θεσμὸ τῶν «καντονίων» — τὸν πιὸ πετυχημένο ὣς σήμερα θεσμὸ διοικητικῆς ἀποκέντρωσης μὲ σημαντικὲς λειτουργίες «ἄμεσης δημοκρατίας».

Ὡς Κυβερνήτης τῆς Ἑλλάδας δὲν ἀποτόλμησε τὴν ἐπανάληψη τοῦ ἑλβετικοῦ πειράματος. Τὰ δεδομένα ἦταν πολὺ διαφορετικά, ἔστω κι ἂν ἡ ψυχολογία καὶ παράδοση τῶν Ἑλλήνων ἀπαιτοῦσε ἕνα ἀνάλογο μὲ τὸ ἑλβετικὸ σύστημα κρατικῆς ὀργάνωσης. Ἐμφανίστηκε ἐξαιρετικὰ συγκεντρωτικός, ἀπαίτησε νὰ ἔχει προσωπικὰ τὸν ἔλεγχο κάθε ἐξουσίας, σὲ μιὰ ἀπεγνωσμένη προσπάθεια νὰ δημιουργήσει συνείδηση καὶ θεσμοὺς ἑνιαίου κράτους σὲ αὐτὸ τὸ συνονθύλευμα φατριῶν καὶ ἀντιμαχόμενων συμφερόντων ποὺ εἶχε προκύψει ἀπὸ τὸν τετράχρονο ἐμφύλιο σπαραγμό.

Ἀναπόφευκτα ἦλθε σὲ σύγκρουση μὲ τὶς ὀργανωμένες φατρίες καὶ τοὺς ἰσχυροὺς προκρίτους ἢ κομματάρχες, ποὺ κατευθύνονταν ἔντεχνα ἀπὸ τὴν ἀγγλικὴ καὶ γαλλικὴ πολιτική. Οἱ Ἀγγλο-Γάλλοι ἔβλεπαν στὸ πρόσωπο τοῦ Καποδίστρια τὸν ἐκπρόσωπο τῆς ἀντίπαλης ρωσικῆς πολιτικῆς ἢ τουλάχιστον τὸν κίνδυνο νὰ χάσουν οἱ ἴδιοι τὸν ἄμεσο ἔλεγχο τοῦ νεοσύστατου κρατιδίου. Ἐνθάρρυναν τὴν ἀντιπολίτευση νὰ προχωρήσει σὲ μιὰ σειρὰ τοπικῶν κινημάτων, ποὺ κορυφώθηκαν μὲ τὴν αὐτονόμηση καὶ ἀνεξαρτο-

ποίηση τῆς Ὕδρας κάτω ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τῆς ὁμάδας Μαυροκορδάτου. Ὅταν ὁ ρωσικὸς στόλος, ὕστερα ἀπὸ πρόσκληση τοῦ Καποδίστρια, συνέτριψε τὴν ἀνταρσία στὸν Πόρο, δὲν ἀπέμενε ἄλλη λύση στὶς ξένες δυνάμεις ἀπὸ τὴ δολοφονία τοῦ Κυβερνήτη.

Σήμερα πιὰ δὲν ἔχουμε ἀμφιβολίες γιὰ τὸν ρόλο τῶν ξένων στὴ δολοφονία τοῦ Καποδίστρια, ἡ ἱστορικὴ ἔρευνα ἔχει φέρει στὸ φῶς τεκμηριωμένα πειστήρια[10]. Στὸν σχεδιασμὸ τῆς συνωμοσίας πρωτοστάτησε ὁ γάλλος στρατηγὸς Gérard, διοικητὴς τότε τοῦ τακτικοῦ ἑλληνικοῦ στρατοῦ ποὺ ἐπιχείρησε νὰ συντάξει ὁ Καποδίστριας. Μαζὶ καὶ ὁ ὑπασπιστής του ὑπολοχαγὸς Ἀντ. Καλαμογδάρτης, ὅπως καὶ ὁ γάλλος συνταγματάρχης Pellion. Γιὰ τὴν ἐκτέλεση τοῦ σχεδίου χρησιμοποιήθηκαν ὁ γιὸς καὶ ὁ ἀδελφὸς τοῦ φυλακισμένου ἀπὸ τὸν Κυβερνήτη γιὰ στασιαστικὲς ἐνέργειες Πετρόμπεη Μαυρομιχάλη. Ὁ Καποδίστριας δολοφονήθηκε στὴν εἴσοδο τῆς ἐκκλησίας τοῦ Ἁγίου Σπυρίδωνα στὸ Ναύπλιο, καθὼς προσερχόταν γιὰ τὴ λειτουργία, τὴν Κυριακὴ 27 Σεπτεμβρίου 1831[11].

Μὲ τὴ δολοφονία τοῦ Καποδίστρια χάθηκε καὶ ἡ τελευταία ἐλπίδα νὰ ἀναλάβουν οἱ ἴδιοι οἱ Ἕλληνες τὴ διαχείριση τῆς ἐλευθερίας τους, ποὺ μὲ τόσο αἷμα καὶ τόσες θυσίες εἶχαν κερδίσει. Εἶχαν ἐξόφθαλμα ἀποδειχθεῖ ἀνίκανοι γιὰ μιὰ τέτοια εὐθύνη, καὶ αὐτὴ ἡ ἀνικανότητα ἢ ἀνωριμότητα γιὰ ἐλευθερία καὶ αὐτοδιαχείριση εἶναι ἡ τραγωδία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ ταυτισμένη, ἄλλοτε ἐμφανέστερα καὶ ἄλλοτε καλυμμένα, μὲ τὴν ἱστορικὴ πορεία τοῦ ἑλλαδικοῦ κρατιδίου.

10. Βλ. Βασίλη Κρεμμυδα, *Ἡ δολοφονία τοῦ Κυβερνήτη Ἰωάννη Καποδίστρια*, Ἀθήνα 1977 — ἀνάτυπο ἀπὸ τὸν «Ἐρανιστή», τόμος 14/1977, σελ. 217-281.

11. «Δυὸ μῆνες πρὶν ἀπὸ τὴ δολοφονία οἱ ἀξιωματικοὶ τοῦ γαλλικοῦ ἐκστρατευτικοῦ σώματος στὶς μεταξύ τους συζητήσεις δὲν ἀμφέβαλλαν καθόλου ὅτι πλησίαζε ἡ ἡμέρα τῆς δολοφονίας ἢ ἁπλῶς τῆς ἀνατροπῆς τοῦ Κυβερνήτη»: Κρεμμυδα, *ὅ.π.*, σελ. 264.

Ὁ χειμώνας τοῦ 1831-32 βρῆκε τὴν Ἑλλάδα σὲ κατάσταση τέλειας διάλυσης καὶ ἐρήμωσης. Κάθε ὁπλαρχηγὸς ποὺ μποροῦσε νὰ ἐλέγχει μιὰ περιοχή, ἔφτιαχνε καὶ δική του κυβέρνηση. Οἱ ἄνδρες του, ἀλλὰ καὶ τὰ ὑπολείμματα τοῦ τακτικοῦ στρατοῦ, δὲν εἶχαν ἄλλο τρόπο νὰ συντηρηθοῦν ἀπὸ τὴ ληστεία. Οἱ ἄνθρωποι λιμοκτονοῦσαν, ἡ γῆ εἶχε ἀπὸ χρόνια ἐγκαταλειφθεῖ ἀκαλλιέργητη, καὶ ὅποιο ἐλάχιστο ἀπόθεμα τροφῆς τὸ διεκδικοῦσαν οἱ ληστρικὲς ὁμάδες ποὺ λυμαίνονταν τὴ χώρα. Οἱ πόλεις εἶχαν ἀδειάσει καὶ ἐρημωθεῖ, ἡ πείνα θέριζε τὸν πληθυσμό, ἡ βία κυριαρχοῦσε παντοῦ, ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ δὲν λογαριαζόταν.

Ἡ συνέχιση τῆς ὕπαρξης τοῦ κρατιδίου ἦταν ἀποκλειστικὰ πιὰ στὰ χέρια τῶν εὐρωπαϊκῶν δυνάμεων — ὁ δρόμος ἀνεμπόδιστος γιὰ τὴ δημιουργία ἑνὸς προτεκτοράτου τῶν δυνάμεων στὴ θέση τῶν ὀνείρων γιὰ ἑλληνικὴ ἀνεξαρτησία. Στὶς 7 Μαΐου 1832, ἡ Ἀγγλία, ἡ Γαλλία καὶ ἡ Ρωσία ὑπέγραψαν καινούργιο Σύμφωνο, αὐτὴ τὴ φορὰ μὲ τὴ συμμετοχὴ καὶ τοῦ κράτους τῆς Βαυαρίας. Τὸ σύμφωνο ἐγγυᾶτο τὴν «ἀνεξαρτησία» τῆς Ἑλλάδας καὶ ὅριζε τὸν Otto Wittelsbach, δευτερότοκο γιὸ τοῦ φιλέλληνα βασιλιᾶ τῆς Βαυαρίας Λουδοβίκου, μονάρχη στὸ καινούργιο κρατίδιο.

Ἔτσι ἄρχιζε γιὰ τὴν Ἑλλάδα μιὰ καινούργια περίοδος ὑποδούλωσης, τυπικὰ συγκαλυμμένης, ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα ἀπροκάλυπτης — ἡ περίοδος τῆς Βαυαροκρατίας (1833-1862). Οἱ Βαυαροὶ ἀνέλαβαν νὰ πραγματοποιήσουν αὐτὸ ποὺ δὲν εἶχε κατορθώσει ὁ Καποδίστριας: Νὰ συγκροτήσουν κράτος, νὰ ὀργανώσουν θεσμούς, νὰ πειθαρχήσουν τοὺς Ἕλληνες στὶς εὐρωπαϊκὲς προδιαγραφὲς ἐθνικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου. Τὸ κρατικὸ σχῆμα ποὺ προέκυψε —τὸ σύγχρονο ἑλληνικὸ κράτος— εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐξουσιαστικῆς παρέμβασης τῶν Βαυαρῶν, δημιούργημα τῶν Βαυαρῶν, μὲ ἔκτυπη τὴ σφραγίδα τῆς βαυαρικῆς καταγωγῆς του σὲ κάθε πτυχὴ θεσμικῆς ὀργάνωσης τοῦ δημόσιου βίου.

Ὅταν ὁ πρίγκηπας Ὄθων Βίττελσμπαχ ὁρίστηκε μονάρχης τοῦ «ἑλληνικοῦ βασιλείου», εἶχε ἡλικία μόλις δεκαέξι ἐτῶν. Εἶχε

γεννηθεῖ τὸ 1815. Ἦταν ρωμαιοκαθολικὸς στὸ θρήσκευμα καὶ μᾶλλον προοριζόταν γιὰ τὸν κλῆρο. Ὁ πατέρας του, σὲ συνεννόηση μὲ τὶς κυβερνήσεις τῶν τριῶν «προστάτιδων» τῆς Ἑλλάδας δυνάμεων, διόρισε μιὰ τριμελὴ ἀντιβασιλεία, ποὺ θὰ ἀσκοῦσε τὴν ἐξουσία, στὸ ὄνομα τοῦ βασιλιᾶ, ὡς τὴν ἐνηλικίωσή του.

Πρόεδρος τῆς ἀντιβασιλείας ὁρίστηκε ὁ κόμης Josepf von Armannsperg, πρώην ὑπουργὸς οἰκονομικῶν καὶ ἐξωτερικῶν τῆς Βαυαρίας. Μέλη, ὁ στρατηγὸς Karl von Heideck, ποὺ θὰ εἶχε τὴν εὐθύνη τῶν στρατιωτικῶν καὶ ναυτικῶν ὑποθέσεων, καὶ ὁ νομικὸς καθηγητὴς τοῦ πανεπιστημίου τοῦ Göttingen, Georg Ludwig von Maurer, μὲ εὐθύνη γιὰ τὰ θέματα τῆς δικαιοσύνης, τῆς παιδείας καὶ τῆς ἐκκλησίας.

Κατὰ τὸ θρήσκευμα, ὁ Ἄρμανσπεργκ ἦταν ρωμαιοκαθολικός, ἀλλὰ καὶ ἐλευθεροτέκτων (franc-maçon, freemason). Ὁ Ἔϋδεκ (ἔτσι ἐξελληνίστηκε τὸ ὄνομα τοῦ Heideck) προτεστάντης. Καὶ ὁ Μάουρερ ἐπίσης προτεστάντης, γιὸς πάστορα. Γραμματέας τῆς ἀντιβασιλείας διορίστηκε ὁ διπλωμάτης Karl von Abel, μὲ ἐπιπλέον καθήκοντα βοηθοῦ τοῦ Ἄρμανσπεργκ σὲ θέματα ἐσωτερικῆς καὶ ἐξωτερικῆς πολιτικῆς — ρωμαιοκαθολικός.

Ὁ Ὄθων καὶ οἱ ἀντιβασιλεῖς ἔφθασαν στὸ Ναύπλιο στὶς 18 Ἰανουαρίου 1833, μὲ 43 πλοῖα καὶ δύναμη 3500 βαυαρῶν στρατιωτῶν. Τὸ ταξίδι τοῦ νεαροῦ βασιλιᾶ ἀπὸ τὸ Μόναχο στὴν Ἑλλάδα εἶχε ἕναν ἐνδιάμεσο σταθμὸ στὴ Ρώμη, προκειμένου ὁ Ὄθων νὰ ζητήσει τὴν εὐλογία καὶ τὶς συμβουλὲς τοῦ πάπα γιὰ τὸν ρόλο ποὺ ἀναλάμβανε.

Τὸ καθεστὼς ποὺ ἐπέβαλαν οἱ Βαυαροὶ στὴν Ἑλλάδα ἦταν ἀπόλυτη —«ἐλέῳ Θεοῦ»— μοναρχία, δίχως Σύνταγμα ποὺ νὰ κατοχυρώνει ἔστω καὶ στοιχειώδη πολιτικὰ καὶ ἀνθρώπινα δικαιώματα. Τὴν ἐξουσία ἀσκοῦσαν, στὸ ὄνομα τοῦ μονάρχη, ἀποκλειστικὰ οἱ ἀντιβασιλεῖς. Σχημάτισαν μιὰ συμβατικὴ κυβέρνηση ἀπὸ ἕλληνες πολιτικοὺς τοῦ ἀγγλικοῦ καὶ γαλλικοῦ κόμματος, ἀλλὰ μὲ ἁρμοδιότητες καθαρὰ διεκπεραιωτικές. Ὅσοι Ἕλληνες εἶχαν

ὁποιαδήποτε σχέση μὲ τὸ ρωσικὸ κόμμα ἢ μὲ τὴ διακυβέρνηση Καποδίστρια, ἀποκλείστηκαν ἀπὸ κάθε δημόσια θέση.

Ἡ ἀντιβασιλεία κυβέρνησε αὐταρχικά, ἀπολυταρχικὰ καὶ βάναυσα. Ἀντιμετώπιζε τοὺς Ἕλληνες μὲ βαθύτατη περιφρόνηση σὰν λαὸ ἡμιαγρίων, καὶ ἐπέβαλλε τὶς ἀποφάσεις της μὲ τὴ δύναμη τῶν ὅπλων τοῦ βαυαρικοῦ στρατοῦ. Κάθε κίνημα ἀντίστασης καὶ κάθε πράξη ἀντιπολίτευσης καταπνιγόταν μὲ ἐκτελέσεις καὶ φυλακίσεις. *«Καὶ τοὺς πιάνουν αὐτεῖνοι ὁποῦχουν τὴν ἐξουσία καὶ τοὺς κρένουν μὲ τὸν νόμο τὸν δικό τους· καὶ βάνουν τὸ κοπίδι, ὁποῦ μᾶς ἔστειλαν οἱ φωτισμένοι καὶ ἥμεροι ἄνθρωποι τῆς Εὐρώπης, καὶ κόβουν ἐμᾶς τοὺς ἄγριους Ἕλληνες. Καὶ εἶναι τόσοι κομμένοι, κι ὅλα τὰ μπουντρούμια καὶ οἱ χάψες γιομᾶτες. Καὶ ποιοὶ εἶναι αὐτεῖνοι ὁποῦ σκοτώνονται καὶ εἶναι χαψωμένοι; Ὅλο οἱ ἀγωνισταί· ὅλο ἀπὸ' κείνους ὁποῦ βάστηξαν τὴ θρησκεία τους τόσους αἰῶνες μὲ τοὺς Τούρκους — καὶ τοὺς κάναν τόσα μαρτύρια καὶ τὴν βάστηξαν· καὶ λευτέρωσαν καὶ τὴν πατρίδα τους αὐτεῖνοι μὲ τὴν θρησκεία τους».* Ἀλλὰ ἀκόμα καὶ ἡ ἐναργέστατη αὐτὴ περιγραφὴ τοῦ στρατηγοῦ Μακρυγιάννη δίνει μόνο ἕνα σκιαγράφημα τῆς βαυαρικῆς τυραννίας, ποὺ ἔφτασε νὰ φυλακίσει καὶ καταδικάσει σὲ θάνατο ἀκόμα καὶ τὴ θρυλικὴ μορφὴ τοῦ ἀπελευθερωτικοῦ ἀγώνα, τὸν Θεόδωρο Κολοκοτρώνη.

Ὅμως ἡ ἀντιβασιλεία εἶχε τελικὰ νὰ ἐπιδείξει τὸ κατόρθωμα ὅτι ἔστησε κράτος μὲ θεσμοὺς καὶ λειτουργίες, ἐκεῖ ὁποὺ πρὶν κυριαρχοῦσε τὸ χάος καὶ ἡ ἀναρχία. Ἡ ὀργάνωση καὶ δομὴ τοῦ κράτους ἀντέγραψε πιστὰ τὰ πρότυπα τῶν εὐρωπαϊκῶν κρατῶν. Ἦταν τέτοια ἡ ἄγνοια, ὅσο καὶ ἡ περιφρόνηση τῶν Βαυαρῶν γιὰ ὁτιδήποτε ἑλληνικό, γιὰ κάθε πολιτισμικὴ παράδοση καὶ ἀξία, ποὺ δὲν ὑπῆρχε περιθώριο νὰ προβληματιστεῖ κανεὶς γιὰ τὶς ἰδιόμορφες ἀνάγκες καὶ ἀπαιτήσεις τοῦ ἑλληνικοῦ τόπου καὶ λαοῦ. Ἐξ ἄλλου, οἱ ἐπιφανέστεροι ὀπαδοὶ τοῦ Κοραῆ καὶ τῶν ἰδεῶν του, ποὺ εἶχαν περάσει σὲ σκληρὴ ἀντιπολίτευση τῆς πολιτικῆς τοῦ Καποδίστρια ὅσο ἐκεῖνος κυβερνοῦσε, πλαισίωσαν ἀμέσως τοὺς Βαυα-

ρούς καὶ τοὺς πρόσφεραν τὴν ἰδεολογικὴ κάλυψη τοῦ βίαιου ἐκδυτικισμοῦ τοῦ ἑλλαδικοῦ κρατιδίου.

Διοικητικοὶ θεσμοί, στρατιωτικὴ ὀργάνωση, ἐκπαίδευση, δικαιοσύνη, ἀστικὸ περιβάλλον, ἐκκλησία, ὀργανώθηκαν μὲ βάση δάνεια σχήματα, ποὺ ἀφοροῦσαν καὶ χρησίμευαν σὲ κοινωνίες μὲ ἄλλες προϋποθέσεις, ἄλλους ἐθισμούς, διαφορετικὲς ἀνάγκες.

Στὴν ὀργάνωση τῆς *κρατικῆς διοίκησης* ἡ ἀντιβασιλεία ἀντέγραψε τὸ συγκεντρωτικὸ σύστημα τῶν μοναρχικῶν ἡγεμονιῶν τῆς Εὐρώπης. Μὲ βάση *«Νόμον περὶ πολιτείας καὶ διοικήσεως τῶν δήμων»*, ποὺ συνέταξε ὁ γραμματέας τῆς ἀντιβασιλείας Ἄμπελ, ἡ χώρα διαιρέθηκε σὲ 10 νομοὺς καὶ 42 ἐπαρχίες, μὲ πρωτοβάθμια διοικητικὴ μονάδα τὸν Δῆμο. Νομάρχες καὶ ἔπαρχοι διορίζονταν ἀπὸ τὴν κεντρικὴ ἐξουσία, ἀλλὰ καὶ οἱ δήμαρχοι ἐκλέγονταν μόνον «ἀπὸ τοὺς ἔχοντας τὰ ἐπὶ τούτῳ παρὰ τοῦ νόμου ἀπαιτούμενα προσόντα» καὶ ὄχι «ἀπὸ συνελεύσεις τῆς ὁλομελείας τῶν πολιτῶν», μὲ προορισμὸ «νὰ ἀσκοῦν διοίκησιν μόνον ἐν ὀνόματι τοῦ κράτους». Ἡ λογικὴ τοῦ συστήματος καταργοῦσε πολιτικὰ δικαιώματα ποὺ εἶχαν οἱ Ἕλληνες ἀκόμα καὶ στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας[12]. Ἐπέβαλε ὁλοκληρωτικὸ ἔλεγχο τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας σὲ κάθε περιφερειακὸ ὄργανο, καταλύοντας τὸ ἀντιπροσωπευτικὸ σύστημα, στὸ ὁποῖο εἶχαν βασιστεῖ ὡς τότε ὅλες οἱ ἐθνικὲς καὶ τοπικὲς συνελεύσεις, καὶ ὅσα διοικητικὰ ὄργανα εἶχαν συστήσει οἱ ἐπαναστατημένοι Ἕλληνες[13].

Στὴν *ὀργάνωση τοῦ στρατοῦ* μεταφέρθηκε ἐπίσης αὐτούσιο τὸ σύστημα ἱεραρχίας δυτικοῦ τύπου καὶ ἐπιβλήθηκαν δυτικοὶ στρατιωτικοὶ κανονισμοί[14]. Ἱδρύθηκε ὁ θεσμὸς τῆς χωροφυλακῆς, κατὰ

12. Βλ. Π. Αργυροπουλου, *Δημοτικὴ διοίκησις ἐν Ἑλλάδι*, τόμος Α', Ἀθῆναι ²1859, σελ. 99 κ.ἑ.

13. Βλ. Ἠλ. Κυριακοπουλου, *Τὰ Συντάγματα τῆς Ἑλλάδος*, Ἀθῆναι 1960, σελ. 616, 620, 628, 636. — Γ. Δασκαλακη, *Ἡ κοινωνιολογικὴ σημασία τῶν πρώτων πολιτευμάτων τῆς Ἐπαναστάσεως*, Ἀθῆναι 1958.

14. Στεφ. Παπαγεωργιου, *Τὸ ἑλληνικὸν κράτος...*, σελ. 124.

ἀπομίμηση τῆς γαλλικῆς gendarmerie καὶ μὲ σκοπὸ κυρίως νὰ ἀπορροφήσει τὰ ἄτακτα στίφη τῶν ἐνόπλων ἀπὸ τὰ διαλυμένα τακτικὰ καὶ ἡμιτακτικὰ σώματα τοῦ καποδιστριακοῦ καθεστῶτος. Ἀλλὰ τόσο στὴν καινούργια ὀργάνωση τοῦ στρατοῦ ὅσο καὶ στὸ σῶμα τῆς χωροφυλακῆς, οἱ ἔνοπλοι Ἕλληνες ἀρνοῦνταν νὰ ἐνταχθοῦν, κυρίως γιατὶ δυσπιστοῦσαν στὴ βαυαρικὴ διοίκηση καὶ ἀντιδροῦσαν στὴν ἀνάμιξη Βαυαρῶν καὶ Ἑλλήνων στὸ στράτευμα[15]. Τὸ 1835 στὸ στρατὸ καὶ στὴ χωροφυλακὴ ἀντιστοιχοῦσε ἕνας ὁπλίτης Ἕλληνας σὲ ἕναν Βαυαρό.

Στὴν *ἐκπαίδευση* ἀκολουθήθηκε ἡ τυπικὴ διαίρεση σὲ δημοτική, μέση καὶ ἀνωτάτη. Ἡ μέση ἐκπαίδευση ὀργανώθηκε σὲ δύο κύκλους: τὸ Ἑλληνικὸ σχολεῖο (ἀπομίμηση τοῦ γερμανικοῦ Lateinische Schule) καὶ τὸ γυμνάσιο (κατὰ τὸ ἐπίσης γερμανικὸ Gymnasium)[16]. Ἡ λογικὴ τῶν διδακτικῶν-ἀναλυτικῶν προγραμμάτων ἐξέφραζε τόσο τὸ ἐνδιαφέρον τῶν Βαυαρῶν γιὰ τὴν καλλιέργεια τῆς οὑμανιστικῆς παιδείας στὴν κοιτίδα της, ὅσο καὶ τὸ κυρίαρχο στὴν Ἑλλάδα ἐνδιαφέρον γιὰ «νεωτερικὰ» μαθήματα. Μὲ τὴν ἵδρυση τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, τὸ 1837, ἡ ἀνώτατη ἐκπαίδευση ἀντέγραψε πιστὰ τὶς δομὲς καὶ τὴν ἄρθρωση τῶν γερμανικῶν πανεπιστημίων.

Στὴ *δικαιοσύνη*, ἡ νομικὴ ἐξειδίκευση τοῦ Μάουρερ τοῦ ἐξασφάλισε ἀπόλυτη πρωτοβουλία κινήσεων. Ἀγνόησε τόσο τὸ ἐθιμικὸ δίκαιο τῶν Ἑλλήνων καὶ τὴ λειτουργικότητα τῶν παραδοσιακῶν πρακτικῶν ἐφαρμογῶν του, ὅσο καὶ τὶς βυζαντινές του πηγὲς καὶ τὸ πνεῦμα τῆς εὐέλικτης προσαρμοστικότητας ποὺ τὶς χαρακτήριζε. Ἀκολούθησε τὴν καντιανὴ «περὶ κυριαρχίας τοῦ δικαίου» θεωρία, ποὺ μετέθετε τὴ βάση τῆς ἐθνικῆς ἑνότητας στὸ ἑνιαῖο

15. Βλ. Βὸλφ Ζα-ι-ντα, *Βαυαροὶ στὴν Ἑλλάδα - Ἡ γένεση τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους καὶ τὸ καθεστὼς τοῦ Ὄθωνα*, Ἀθήνα (Εὐρωεκδοτική) 1984, σ. 125 κέ.

16. Βλ. Ἀλέξη Δημαρα, *Ἡ μεταρρύθμιση ποὺ δὲν ἔγινε*, Α΄, Ἀθήνα (Ἑρμῆς) 1973, σελ. κθ΄.

κωδικὸ σύστημα δικαίου. Ἀπὸ κεῖ καὶ πέρα τὸ ἔργο του ἦταν κυρίως μεταφραστικό. Ὁ Ποινικὸς Κώδικας τοῦ ἑλλαδικοῦ κράτους ἀντέγραφε τὸν Βαυαρικὸ Ποινικὸ Νόμο τοῦ 1813, ποὺ εἶχε συνταχθεῖ ἀπὸ τὸν Feuerbach, καὶ ὁ Κώδικας Ποινικῆς Δικονομίας τοὺς ἀντίστοιχους βαυαρικούς. Τὸ ἴδιο καὶ ὁ Ἀστικὸς Κώδικας ἀντέγραφε τὸ γερμανικὸ Bürgerliches Gesetzbuch, καὶ ὁ Κώδικας Πολιτικῆς Δικονομίας τὰ ἀντίστοιχα βαυαρικὰ νομοθετήματα τοῦ 1825, 1827 καὶ 1831[17].

Στὴ *διαμόρφωση τοῦ ἀστικοῦ περιβάλλοντος* ἡ ἀντιβασιλεία θέλησε νὰ ἐπενδύσει τὶς πιὸ ρομαντικές της βλέψεις. Στὰ μάτια τῶν Βαυαρῶν τὸ ἑλλαδικὸ κρατίδιο στὸ ὁποῖο ἡγεμόνευαν ἦταν, πρὶν ἀπὸ κάθε τι ἄλλο, ἕνας τόπος μνήμης, μνήμης τοῦ λαμπροῦ ἀρχαιολογικοῦ παρελθόντος. Αὐτὸ τὸ ἀπώτατο παρελθὸν καὶ μόνο καθόριζε τὴν ἐθνικὴ ταυτότητα τοῦ καινούργιου κράτους καὶ ὄφειλε νὰ προβληθεῖ τουλάχιστον μὲ στοιχεῖα ἐξωτερικά, διακοσμητικά. Τὰ δύο χιλιάδες τετρακόσια χρόνια ποὺ χώριζαν τὴν μόλις ἀπελευθερωμένη Ἑλλάδα ἀπὸ τὸν «χρυσοῦν αἰῶνα» τοῦ Περικλῆ, ἦταν μιὰ δυσάρεστη παρένθεση παρακμῆς ἢ καὶ βαρβαρότητας, ποὺ ἔπρεπε νὰ λησμονηθεῖ.

Στὶς 11 Ἰουλίου τοῦ 1833 ἀποφασίζεται ἡ μεταφορὰ τῆς πρωτεύουσας τοῦ κράτους ἀπὸ τὸ Ναύπλιο στὴν Ἀθήνα. Ἡ ἐπιλογὴ αὐτῆς τῆς πόλης ἦταν αὐτονόητη συνέπεια τῆς εἰκόνας ποὺ εἶχαν γιὰ τὸ καινούργιο ἐθνικὸ σχῆμα ὄχι μόνο οἱ Βαυαροί, ἀλλὰ καὶ τὸ σύνολο τῶν ρομαντικῶν Φιλελλήνων τῆς Εὐρώπης, ὅπως καὶ τῶν «φωτισμένων» ἀπὸ τὶς κοραϊκὲς ἰδέες Ἑλλήνων.

Ἡ Ἀθήνα τὸ 1833 ἦταν ἕνα μικρὸ χωριὸ μὲ πλιθόχτιστα σπίτια γύρω ἀπὸ τὰ ἔνδοξα ἐρείπια τῆς Ἀκρόπολης, καὶ κατοίκους ποὺ μόλις ἔφθαναν τὶς 4000. Ὁ βασιλιὰς τῆς Βαυαρίας καὶ πατέ-

17. Βλ. Νικολ. Πανταζοπουλου, *Georg Ludwig von Maurer: Ἡ πρὸς τὰ εὐρωπαϊκὰ πρότυπα ὁλοκληρωτικὴ στροφὴ τῆς νεοελληνικῆς νομοθεσίας*, Θεσσαλονίκη 1968, σελ. 194, 201, 300. — Ἐπίσης, G. Plagianakos, *Die Entstehung des griechischen Zivilgesetzbuches*, Hamburg 1963.

ρας τοῦ Ὄθωνα Λουδοβίκος ἔστειλε ἀμέσως ἐκεῖ τὸν μυστικοσύμβουλό του καὶ διάσημο ἀρχιτέκτονα τῆς ἐποχῆς Leopold von Klenze, μὲ τὴν ἐντολὴ νὰ μετασκευάσει τὸ ἄθλιο χωριὸ σὲ λαμπρὴ πρωτεύουσα. Ὁ Κλέντσε ἦταν ἤδη ὀνομαστὸς γιὰ τὰ νεοκλασικά του ἀρχιτεκτονήματα στὸ Μόναχο — κυρίως γιὰ τὰ περίφημα «Προπύλαια», μιὰ φανταχτερὴ ἀπομίμηση ἀρχαιοελληνικῶν ρυθμῶν στὴν καρδιὰ τῆς βαυαρικῆς πρωτεύουσας.

Ἀλλὰ προτοῦ φτάσει ὁ Κλέντσε στὴν Ἑλλάδα, ἕνας ἄλλος γερμανὸς ἀρχιτέκτονας, ὁ Gustav Schaubert, μαζὶ μὲ τὸν ἕλληνα συνάδελφο καὶ συμμαθητή του στὸ Βερολίνο Σταμάτιο Κλεάνθη, εἶχαν ἑτοιμάσει ἕνα πρῶτο καὶ μεγαλεπήβολο πολεοδομικὸ σχέδιο τῶν Ἀθηνῶν. Τὸ σχέδιο κρίθηκε οἰκονομικὰ ἀνέφικτο, ὁ Κλέντσε παρακλήθηκε νὰ τὸ διορθώσει, οἱ διορθώσεις τοῦ Κλέντσε ἐλάχιστα ἐφαρμόστηκαν. Ἡ Ἀθήνα ἄρχισε νὰ χτίζεται ταχύτατα γιὰ νὰ στεγάσει τὶς δημόσιες ὑπηρεσίες καὶ τὴν ὑπαλληλία, τὰ χτίσματα ἦταν ἄθλια, δίχως πολεοδομικὸ προγραμματισμό, ὁ σχεδιασμὸς τῆς ρυμοτομίας ὑποτυπώδης. Ἡ καινούργια πρωτεύουσα, ἀπὸ τὴ γένεσή της, ἦταν μιὰ ἀποτυχημένη πόλη.

Ἡ προσφορὰ τοῦ Κλέντσε περιορίστηκε στὴν κατεδάφιση βενετσιάνικων καὶ τουρκικῶν χτισμάτων ποὺ βρίσκονταν πάνω στὴν Ἀκρόπολη —στὸν καθαρισμὸ τοῦ ἀρχαιολογικοῦ χώρου ἀπὸ κάθε μεταγενέστερο οἰκοδόμημα— καὶ στὴν ἀναστήλωση τοῦ ναοῦ τῆς Ἀπτέρου Νίκης. Τὸ μόνο δικό του ἀρχιτεκτόνημα στὴν Ἀθήνα, εἶναι ὁ ρωμαιοκαθολικὸς ναὸς τοῦ Ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτη.

Ἀλλὰ μὲ τὴν ἐπίσημη ἀνακήρυξη τῆς Ἀθήνας σὲ πρωτεύουσα, τὸν Δεκέμβριο τοῦ 1834, ἀρκετοὶ εὐρωπαῖοι ἀρχιτέκτονες, λάτρεις τοῦ νεοκλασικισμοῦ, ἄρχισαν νὰ καταφθάνουν μὲ φιλόδοξα σχέδια. Τὰ ἔργα τους, διακοσμητικὲς ἀπομιμήσεις ἀρχαιοελληνικῶν ρυθμῶν καὶ μοτίβων, στόλισαν κάπως τὴν κατὰ τὰ ἄλλα ἄθλια δομημένη πόλη. Ὁ Friedrich von Gärtner ἔχτισε τὰ βασιλικὰ ἀνάκτορα (1836-1842) — ἀφοῦ εὐτυχῶς ἀπορρίφθηκε πρόταση ἄλλου

Γερμανοῦ γιὰ τὴν οἰκοδόμηση τῶν ἀνακτόρων πάνω στὸν βράχο τῆς Ἀκρόπολης, δίπλα στὸν Παρθενώνα! Ὁ Christian Hansen ἔχτισε τὸ Πανεπιστήμιο (1839), ὁ ἀδελφός του Theophil Hansen τὸ Ἀστεροσκοπεῖο (1842-1846), τὸ Ὀφθαλμιατρεῖο (1847) καὶ τὴν Ἀκαδημία (1859-1885).

Ὁ νεοκλασικὸς ρυθμὸς ἐπιβάλλεται καὶ στὴν ἀρχιτεκτονικὴ τῶν ὀρθόδοξων ναῶν, ἀφοῦ τίποτα στὴ νέα πρωτεύουσα δὲν ἔπρεπε νὰ θυμίζει τὴ «σκοτεινὴ» περίοδο τοῦ Βυζαντίου, γιὰ τὴν ὁποία ντρέπονταν οἱ Ἕλληνες. Στὸν Θεόφιλο Χάνσεν ἀνατίθεται ἡ ἀνέγερση μητροπολιτικοῦ ναοῦ τῶν Ἀθηνῶν. Τὰ σχέδιά του διορθώνονται ἀργότερα ἀπὸ τὸν Ἕλληνα Δ. Ζέζο καὶ ἐκτελοῦνται ἀπὸ τὸν Γάλλο Fr. Boulanger. Ὁ γερμανὸς ζωγράφος Seitz ἐκτελεῖ τὴν ἁγιογράφηση τοῦ ναοῦ μὲ τὴ νατουραλιστικὴ τεχνοτροπία τῆς εὐρωπαϊκῆς θρησκευτικῆς ζωγραφικῆς.

Μοιάζει ἀπίστευτο καὶ ὅμως, γιὰ νὰ χτιστεῖ τὸ ἀρχιτεκτονικὸ τερατούργημα τοῦ μητροπολιτικοῦ ναοῦ τῶν Ἀθηνῶν, κατεδαφίστηκαν 72 βυζαντινὲς καὶ μεταβυζαντινὲς ἐκκλησίες στὴν Ἀθήνα — μὲ τὸ πρόσχημα τῆς ἐξασφάλισης χρημάτων ἀπὸ τὴν ἐκποίηση τῶν οἰκοπέδων καὶ τὴ χρήση τῶν ὑλικῶν τῆς κατεδάφισης[18]. Πολλὲς ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἐκκλησιὲς ἦταν κοσμήματα ἀρχιτεκτονικῆς μὲ θαυμάσιες εἰκονογραφήσεις, ὅπως συνάγουμε ἀπὸ περιγραφὲς περιηγητῶν προηγούμενων χρόνων. Ἔχουμε καὶ μέτρο τοῦ τερα-

18. «Ὁμαδικὴ καταστροφὴ ἠρειπωμένων ἢ μερικῶς ἐφθαρμένων ἐκκλησιῶν, ἐν ὅλῳ 72, ἔγινε τὸ 1843, διὰ νὰ χρησιμοποιηθοῦν τὰ ὑλικά των εἰς τὴν δόμησιν τοῦ Μητροπολιτικοῦ ναοῦ καὶ διὰ νὰ ἐκποιηθοῦν πρὸς τὸν αὐτὸν σκοπὸν τὰ ἐκκλησιόπεδά των»: Κ. Μπιρη, *Αἱ Ἀθῆναι ἀπὸ τοῦ 19ου εἰς τὸν 20ον αἰῶνα*, τόμος Α', Ἀθῆναι 1966, σελ. 91. — Μὲ τὸ ὑπ' ἀριθμ. 4342 ἔγγραφο τῆς 24ης Ἀπριλίου 1836 ἡ Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος εἶχε ζητήσει ἀπὸ τὴν Κυβέρνηση: «Ἐξαιτεῖται πρῶτον ἡ ἀπόξεσις τῶν ἐπὶ τῶν τοίχων τῶν Ἐκκλησιῶν ἐζωγραφισμένων Εἰκόνων καὶ ἔπειτα ἡ παντελὴς κατεδάφισις τόσον τῶν καταχρημνισμένων ὅσον καὶ τῶν ἔτι σώων μὲν σωζωμένων, ἀλλὰ ἀχρήστων νομιζομένων ὡς Ἐκκλησιῶν καὶ μεταβαλλομένων εἰς βεβήλους χρήσεις, διὰ νὰ ἀφαιρεθεῖ πᾶν σημεῖον Ἐκκλησίας».

τώδους βανδαλισμοῦ: τὸν ναὸ τῆς Καπνικαρέας, ποὺ προοριζόταν ἐπίσης γιὰ κατεδάφιση καὶ σώθηκε τελείως συμπτωματικὰ — προκάλεσε τὴν προσοχὴ τοῦ Λουδοβίκου τῆς Βαυαρίας, ὅταν ἐπισκέφθηκε τὴν Ἀθήνα. Αὐτὸς ἔδωσε ἐντολή, τὴν τελευταία στιγμή, νὰ μὴν προχωρήσει ἡ κατεδάφιση, ἀλλὰ νὰ διαπλατυνθεῖ στὸ σημεῖο ἐκεῖνο ἡ ὁδὸς Ἑρμοῦ καὶ νὰ σωθεῖ αὐτὸ τὸ ἐκπληκτικὸ γιὰ τὴ θεολογία τῆς τέχνης του οἰκοδόμημα[19].

Ἡ ἀποστροφή, ἂν ὄχι τὸ μένος ἐναντίον κάθε ἴχνους βυζαντινῆς παράδοσης, ἦταν κοινὸ χαρακτηριστικὸ Βαυαρῶν καὶ «φωτισμένων» Ἑλλήνων[20]. Στὰ ἐγκαίνια ἄλλου νεοκλασικοῦ οἰκοδομήματος, τοῦ ναοῦ Ἁγίου Κωνσταντίνου Ὁμονοίας, ὁ ἀρχιτέκτονας κατασκευαστής του Λύσανδρος Καυταντζόγλου ἐκφωνεῖ πύρινο λόγο, γιὰ νὰ ἐπιτεθεῖ ἐναντίον τοῦ βυζαντινοῦ ρυθμοῦ καὶ τοῦ βυζαντινοῦ παρελθόντος, κηρύττοντας τὴν ἀνάγκη ἀπευθείας ἐπιστροφῆς στὸ ἀρχαῖο ἑλληνικὸ κάλλος. Ὁ ἴδιος χτίζει καὶ τὸν Ἅγιο Γεώργιο Καρύτση (1845), τὴν Ἁγία Εἰρήνη τῆς ὁδοῦ Αἰόλου (1846), ὅπως καὶ τὸ Ἀρσάκειο (1846-1852) καὶ τὸ Μετσόβιο Πολυτεχνεῖο (1862).

Δὲν ἐμφανίζεται ἡ παραμικρὴ ἀντίρρηση ἢ ἐπιφύλαξη γιὰ τὴν ἐπιβολὴ τοῦ νεοκλασικοῦ ρυθμοῦ στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἀρχιτεκτονικὴ — ὅπως δὲν εἶχε ἐμφανιστεῖ καμιὰ ἀντίδραση καὶ στὴν ὀρθόδοξη Ρωσία μερικὲς δεκαετίες νωρίτερα. Καθαρὰ διακοσμητικὸς αὐτὸς ὁ ρυθμός, μὲ τὸν ἀναγεννησιακὸ τροῦλο, τοὺς ψευδοκίονες καὶ τὶς ψευδομετῶπες στὰ ὑπέρθυρα, ἦταν ὁλότελα ἄσχετος μὲ τὴν ἐμπειρία καὶ μαρτυρία τῶν τελουμένων στὸν χῶρο. Ἄσχετος μὲ τὸν *κόσμο* τῆς λατρείας, ἀφοροῦσε μόνο στὸν *διάκοσμο* — ἀπο-

19. Βὸλφ Ζάι-ντα, *ὅ.π.*, σελ. 176.

20. «Ὅσον καὶ ἂν εἶναι λυπηρὰ καὶ ἀπίστευτος ἐκ πρώτης ὄψεως ἡ ἀλήθεια, πρέπει, ἐν τούτοις, νὰ τὴν εἴπωμεν. Ἡγήθησαν τῆς καταστροφῆς τῶν ἐκκλησιῶν τῶν Ἀθηνῶν οἱ κλασσικισταὶ ἀρχαιολόγοι. Αὐτοὺς ἐνδιέφερον μόνον τὰ ἀρχαῖα»: Κώστα Μπιρη, *Αἱ ἐκκλησίαι τῶν παλαιῶν Ἀθηνῶν*, Ἀθῆναι 1940, σελ. 18.

κομμένος τόσο ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῆς κοσμολογικῆς ἀποκάλυψης, ποὺ ἐπιδίωκε τὸ ἀρχαιοελληνικὸ οἰκοδόμημα, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῆς λογοποίησης τοῦ κτιστοῦ, ποὺ μαρτυροῦσε ἡ βυζαντινὴ κατασκευή. Ψεύτικη ἀπομίμηση αἰσθητικῶν τεχνημάτων ὁ νεοκλασικὸς ρυθμός, δὲν προϋποθέτει τίποτα, οὔτε πίστη, οὔτε ἐμπειρία, γι' αὐτὸ μπορεῖ καὶ ἀλλόπιστος νὰ τὸν ἀρχιτεκτονίσει. Ἔτσι ὁ Hansen καὶ ὁ Boulanger χτίζουν τὸν μητροπολιτικὸ ναὸ στὴν πρωτεύουσα τῶν ὀρθόδοξων Ἑλλήνων, ἀργότερα ὁ Ernst Ziller τὸν ναὸ τῆς Χρυσοσπηλαιώτισσας στὴν ὁδὸ Αἰόλου καὶ τὸν ναὸ τοῦ ὀρφανοτροφείου Χατζηκώστα, ὁ Paul Abadie, ἀρχιτέκτονας τοῦ ναοῦ τῆς Sacré-Coeur στὸ Παρίσι, μετακαλεῖται γιὰ νὰ χτίσει τὸν Ἅγιο Λουκᾶ τῆς ὁδοῦ Πατησίων. Καὶ ἐνῶ οἱ ξένοι χτίζουν ὀρθόδοξους ναούς, ἕνας ἕλληνας ἀρχιτέκτονας, ὁ Σταμάτης Κλεάνθης, χτίζει στὴν καρδιὰ τῆς ἑλληνικῆς πρωτεύουσας γοτθικὸ ναὸ — τῆς ἀγγλικανικῆς παροικίας τῶν Ἀθηνῶν στὴν ὁδὸ Φιλελλήνων.

Τὰ ἀρχιτεκτονικὰ ὑποδείγματα τῆς πρωτεύουσας τὰ μιμοῦνται ἀμέσως οἱ ἐπαρχιακὲς πόλεις, ἀκόμα καὶ τὰ χωριά. Ἔτσι, γιὰ ἑκατὸ περίπου χρόνια ἀπὸ τὴ Βαυαροκρατία, ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀρχιτεκτονικὴ στὴν Ἑλλάδα ἀναπαράγει ἀδιάκοπα τὴ σύγχυση καὶ τὴ νοθεία τοῦ νεοκλασικισμοῦ. Ἡ ἀθεολόγητη καὶ ἁπλῶς διακοσμητικὴ αὐτὴ ἀρχιτεκτονικὴ συμπληρώνεται ἀπὸ μιὰν ἴδιου τύπου εἰκονογράφηση: τὴν κακὴ ἀντιγραφὴ πινάκων συναισθηματικοῦ νατουραλισμοῦ, κυρίως ἰταλῶν καὶ ἰσπανῶν θρησκευτικῶν ζωγράφων. Ἡ μακραίωνη θεολογικὴ παράδοση τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς ἁγιογραφίας, ἡ θεολογία καὶ τέχνη τῶν Εἰκόνων, διακόπτεται, περιφρονεῖται καὶ λησμονιέται στὸ καινούργιο ἑλλαδικὸ κρατίδιο. Γιὰ περισσότερα ἀπὸ ἑκατὸ χρόνια μετὰ τὴ Βαυαροκρατία, ὁ ὀρθόδοξος Ἑλληνισμὸς εἶναι τόσο καθολικὰ ἀνυποψίαστος γιὰ τὴ θεολογία τῶν Εἰκόνων, ὥστε ἀκόμα καὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος οἱ ἁγιογράφοι μοναχοὶ ἔχουν ἐγκαταλείψει τὴ βυζαντινὴ ἁγιογραφικὴ παράδοση καὶ ἀκολουθοῦν τὴ «ρωσικὴ μανιέρα», δηλαδὴ τὴν

ἀπὸ δεύτερο χέρι ἀντιγραφὴ τῶν ἰταλικῶν καὶ ἰσπανικῶν προτύπων.

Ἀλλὰ ἡ παρέμβαση τῶν Βαυαρῶν στὸν ἐκκλησιαστικὸ βίο τῶν Ἑλλήνων δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἀλλοίωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς τέχνης, ἀρχιτεκτονικῆς καὶ ἁγιογραφίας. Ὀργανώνεται μεθοδικὰ καὶ θεσμοποιεῖται βίαια ἡ ριζικὴ ἀλλοτρίωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου, ἡ θρησκειοποίηση τῆς Ἐκκλησίας. Ἀφετηρία καὶ ἄξονας τῆς μεθοδευμένης ἀλλοτρίωσης γίνεται ἡ ἀνακήρυξη τοῦ «αὐτοκεφάλου» τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας.

15. ΑΥΤΟΚΕΦΑΛΙΑ ΚΑΙ ΑΝΤΙΔΡΑΣΕΙΣ

Ἀπὸ τὶς πρῶτες μέρες ἔναρξης τοῦ ἐθνικοαπελευθερωτικοῦ ἀγώνα, στὶς ἐκκλησιαστικὲς ἐπισκοπὲς τῶν ἐπαναστατημένων περιοχῶν τοῦ ἐλλαδικοῦ χώρου ἐμφανίζεται πρόβλημα «κανονικῆς» τάξης: Οἱ περιοχὲς αὐτὲς ἦταν ἐκκλησιαστικὲς ἐπαρχίες τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Ποὺ σημαίνει ὅτι ἡ πατριαρχικὴ σύνοδος ἐξέλεγε καὶ χειροτονοῦσε τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν τῶν ἐπαρχιῶν, ἔλυνε τὶς τυχὸν μεταξύ τους διαφορές, χορηγοῦσε τὸ ἅγιο μύρο γιὰ τὴ χρίση τῶν βαπτιζομένων — ὁρατὸ σημεῖο ἑνότητας κάθε τοπικῆς Ἐκκλησίας μὲ τὴν «πρώτην τῇ τάξει» ἐπισκοπὴ τῆς Νέας Ρώμης.

Μὲ τὴν ἔναρξη τῆς ἐξέγερσης τὸ Πατριαρχεῖο ὑποχρεώνεται νὰ ἀποκηρύξει ἢ καὶ ἀφορίσει τοὺς ἐπαναστάτες. Ἔπρεπε νὰ διασώσει ἀπὸ τὴν ἀπειλὴ τῆς γενοκτονίας τὰ ἑκατομμύρια τῶν ἑλληνόφωνων Ὀρθοδόξων τῆς Πόλης, τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, τῶν Βαλκανίων, τοῦ Πόντου, ποὺ παρέμεναν ὅμηροι ἔκθετοι στὴν ἐκδικητικὴ μανία τῶν Τούρκων. Ἔτσι, οἱ ἐπίσκοποι τοῦ κυρίως ἐλλαδικοῦ χώρου, ποὺ οἱ περισσότεροι πρωτοστατοῦσαν στὴν ἐξέγερση (ὅσοι περισώθηκαν ἀπὸ τὴ σφαγὴ ποὺ ἀμέσως ἐξαπέλυσαν οἱ Τοῦρκοι), βρέθηκαν ἀποκηρυγμένοι ἀπὸ τὴ διοικητικὴ καὶ πνευματική τους Ἀρχή, ἄρα ἀποκομμένοι ἀπὸ τὴν «κανονικὴ» ἑνότητα τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ὀρθοδοξίας.

Αὐτὴ ἡ ἀποκήρυξη καὶ ἀποκοπὴ ἦταν ὁλοφάνερα συμβατικὴ καὶ διπλωματική, ἀφοῦ ἡ ἐξέγερση φιλοδοξοῦσε νὰ ἐξαπλωθεῖ σὲ κάθε περιοχὴ τοῦ ἀλύτρωτου Ἑλληνισμοῦ, καὶ ἀφοῦ στὶς συνειδήσεις τῶν λαϊκῶν ἀγωνιστῶν ἐθνικὸ κέντρο τῶν Ἑλλήνων ἦταν μόνο ἡ Κωνσταντινούπολη καὶ τὸ Οἰκουμενικό της Πατριαρχεῖο[1].

1. Τὸ σαφὲς αὐτὸ προβάδισμα ὡς τὸ οὐσιαστικὸ ἐθνικὸ κέντρο τὸ διατήρησε

Ὡστόσο, ὁ τελικὸς περιορισμὸς τῆς ἐπανάστασης στὸν κυρίως ἑλλαδικὸ χῶρο καὶ ἡ ἀνακήρυξη μέσα σὲ αὐτὰ τὰ ὅρια ἀνεξάρτητου ἐθνικοῦ κράτους, διατηροῦσε σὲ ἐκκρεμότητα τὸ ἐκκλησιαστικὸ πρόβλημα.

Τὸ καινούργιο κρατίδιο εἶχε συνείδηση ὅτι ἀντλεῖ τὴν ἐθνική του ταυτότητα ὄχι ἀπὸ τὴ φυλετική του ὁμοιογένεια, οὔτε κὰν ἀπὸ τὴ γλώσσα, ἀλλὰ πρώτιστα ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη πίστη τῶν κατοίκων του. Σὲ ὅλα τὰ πρὶν ἀπὸ τὸν Ὄθωνα Συντάγματα (τῶν Ἐθνοσυνελεύσεων Ἐπιδαύρου, Ἄστρους, Τροιζῆνας) ὡς Ἕλληνες —πολίτες τοῦ νέου κράτους— ὁρίζονται «ὅσοι πιστεύουν εἰς Χριστόν»[2]. Αὐτὴ ἡ διατύπωση κάλυπτε καὶ τὴ μειονότητα τῶν ἑλλήνων κατοίκων, κυρίως τῶν νησιῶν τοῦ Αἰγαίου, ποὺ εἶχαν κατὰ καιροὺς ἀλλαξοπιστήσει καὶ ἀσπασθεῖ τὸν ρωμαιοκαθολικισμὸ —(παρ' ὅλο ποὺ ἐνεργὰ ὅλοι αὐτοὶ εἶχαν ἀντιταχθεῖ στὸν ἐθνικοαπελευθερωτικὸ ἀγώνα, ζητώντας μὲ ἐπανειλημμένα διαβήματα στὸν πάπα καὶ στὴ γαλλικὴ κυβέρνηση νὰ θεωρηθοῦν ἀμέτοχοι στὴν ἐπαναστατικὴ ἐξέγερση[3]).

Βέβαια, ἡ ταύτιση τῆς ἑλληνικῆς ἰδιότητας μὲ τὴν ὀρθόδοξη πίστη δὲν ἐμπόδισε τοὺς Ἕλληνες νὰ κατοχυρώσουν μὲ τὰ πρῶτα Συντάγματα τὴν ἀνεξιθρησκεία στὴ χώρα τους. Ὅριζαν ὅμως ὡς «ἐπικρατοῦσαν θρησκείαν εἰς τὴν Ἑλληνικὴν Ἐπικράτειαν» τὴν «Ἀνατολικὴν Ὀρθόδοξον τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίαν». Καὶ ὡς κεφαλίδα τοῦ Συντάγματος ἔθεταν τὴν ἐπίκληση τῆς Ἁγίας καὶ Ἀδιαιρέτου Τριάδος — ἀποκαλυπτικὴ τῆς ἐμμονῆς τῶν Ὀρθοδόξων σὲ ἐκείνη τὴν ἀρχὴ καὶ πηγὴ τῆς κοινωνικῆς ἑνότητας, ποὺ

ἡ Πόλη σχεδὸν ὡς τὸ τέλος τοῦ 19ου αἰώνα: Π. Κιτρομηλιδη, «Τὸ ἑλληνικὸ κράτος ὡς ἐθνικὸ κέντρο», στὸν τόμο: *Ἑλληνισμός - Ἑλληνικότητα* (Ἐπιμέλεια Δ. Γ. Τσαούση), Ἀθήνα («Ἑστία») 1983, σελ. 149.

2. Βλ. Ἀλεξάνδρου Σβωλου, *Τὰ ἑλληνικὰ συντάγματα 1822-1952*, Ἀθήνα («Στοχαστής») 1972.

3. Βλ. Ch. Frazee, *Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία καὶ ἑλληνικὴ ἀνεξαρτησία*, σελ. 72-73, 111 κ.ἑ.

εἶναι ὄχι μιὰ ἰδεολογικὴ πίστη, ἀλλὰ ἡ κοινωνία τῶν προσώπων ὡς αἰτιώδης καταβολὴ τοῦ ἴδιου τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος[4].

Ἡ Τρίτη Ἐθνοσυνέλευση στὴν Τροιζήνα, τὸ 1827, ἀποφάσισε, ὡς προσωρινὴ λύση, «σύστημα Ἐκκλησίας οὐχὶ αὐτοκεφάλου, ἀλλ' αὐτοδιοικουμένης ὑπὸ τριμελοῦς ἢ πενταμελοῦς Ἐκκλησιαστικῆς Ἐπιτροπῆς»: Τὸ σκεπτικὸ τῆς ἀπόφασης, ποὺ συντάχθηκε ἀπὸ κληρικὰ μέλη τῆς Ἐθνοσυνέλευσης, εἶναι χαρακτηριστικό: *«Ἐπειδὴ πάντες ἡμεῖς, ἐξαιρέτως δὲ οἱ τοῦ ἱεροῦ κλήρου τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, οὐκ ἐγνωρίσαμεν ἄλλην μητέρα, εἰμὴ τὴν Μεγάλην Ἐκκλησίαν, οὔτε ἄλλον Κυριάρχην, εἰμὴ τὸν Πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, καθὰ καὶ ὁ μεγαλόφρων αὐτῆς Πατριάρχης Γρηγόριος πρὸ ὀλίγων χρόνων ἐθυσιάσθη ὑπὲρ τῆς ἱερᾶς ἡμῶν πίστεως καὶ ὑπὲρ πατρίδος, διὰ τοῦτο οὐκ ἐφεῖται ἡμῖν ἀποσπασθῆναι ἀπ' αὐτῆς καὶ ἀποσκιρτῆσαι, ἀλλὰ οἱ εὑρισκόμενοι κατὰ τὴν Ἑλλάδα Ἀρχιερεῖς, ἑνούμενοι ἐν πνεύματι, κυβερνήσωμεν, ὅση ἡμῖν δύναμις, τὰς ἐμπεπιστευμένας ἡμῖν ἐκκλησίας, μηδὲν σχίσμα ἢ διαίρεσιν ἐμποιοῦντες εἰς τὴν πνευματικὴν ἡμῶν ἑνότητα καὶ ἐκκλησιαστικὴν κοινωνίαν»*[5].

Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴ γραμμὴ καὶ κατεύθυνση ἀκολούθησε καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Καποδίστρια. Οἱ στόχοι ἦταν δύο: Μὲ τὴ συναίνεση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ μὲ τὰ προβλεπόμενα ἀπὸ τοὺς Ἱεροὺς Κανόνες, ἡ Ἐκκλησία μέσα στὰ ὅρια τοῦ καινούργιου κράτους νὰ ἔχει αὐτοτέλεια καὶ αὐτονομία, διατηρώντας τὸν πνευματικό της δεσμὸ μὲ τὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως. Καὶ ἡ αὐτοτέλεια τῆς Ἐκκλησίας νὰ κατοχυρώνεται κυρίως ἔναντι τῆς κρατικῆς ἐξουσίας, ὥστε νὰ μὴν καταστεῖ ποτὲ ἡ Ἐκκλησία ὑποτελὴς τοῦ κράτους καὶ τῶν πολιτικῶν του σκοπιμοτήτων.

4. Βλ. Χρ. Γιαννάρα, Ἡ κεφαλίδα τοῦ Συντάγματος, στὸ βιβλίο: *Κεφάλαια πολιτικῆς θεολογίας*, Ἀθήνα (Παπαζήσης) 1976, σελ. 149 κ.έ.

5. Χρυσοστόμου Παπαδοπουλου, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, σελ. 32, σημ. 1.

Ἀλλὰ τὴν προοπτικὴ αὐτὴ ἀντιμαχόταν ἐπὶ χρόνια καὶ μὲ φανατισμὸ ὁ Κοραῆς, καὶ οἱ ἰδέες του εἶχαν ἐπιβληθεῖ σὲ σημαντικὴ μερίδα μορφωμένων Ἑλλήνων — ἔντεχνα καλλιεργούμενες καὶ ἀπὸ τὴν προπαγάνδα τῶν δυτικῶν μισσιοναρίων[6]. Ἤδη ἀπὸ τὸ 1821, μὲ τὴν ἀπελευθέρωση τῶν πρώτων ἑλληνικῶν ἐδαφῶν, ὁ Κοραῆς ζητοῦσε τὴν ἄμεση ἀποκοπὴ τῶν ἐλεύθερων Ἑλλήνων ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ὑπαγωγή τους στὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, προκειμένου νὰ γίνει δυνατὴ ἡ θρησκευτικὴ μεταρρύθμιση, κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ ἐκδυτικισμοῦ τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας:

«Τοῦ ἕως τὴν ὥραν ταύτην ἐλευθερωθέντος μέρους τῆς Ἑλλάδος ὁ κλῆρος», ἔγραφε ὁ Κοραῆς, «δὲν χρεωστεῖ πλέον νὰ γνωρίζῃ ἐκκλησιαστικὸν ἀρχηγόν του τὸν Πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, ἐν ὅσῳ ἡ Κωνσταντινούπολις μένει μολυσμένη ἀπὸ τὴν καθέδραν τοῦ ἀνόμου τυράννου, ἀλλὰ πρέπει νὰ κυβερνᾶται ἀπὸ Σύνοδον ἱερέων[7], ἐκλεγομένων ἐλευθέρως ἀπὸ ἱερεῖς καὶ κοσμικούς, καθὼς ἔπρασσεν ἡ ἀρχαία Ἐκκλησία[8] καὶ πράσσει μέχρι σήμερον ἀκόμη τῶν ὁμοθρήσκων Ρώσων ἡ Ἐκκλησία. Ἐλευθέρων καὶ αὐτονόμων Γραικῶν κλῆρος εἶναι ἀπρεπέστατον νὰ ὑπακούῃ εἰς τὰς προσταγὰς Πατριάρχου ἐκλεγομένου ἀπὸ τύραννον καὶ ἀναγκασμένου νὰ προσκυνῇ τύραννον»[9].

Ὁ Κοραῆς ἑρμηνεύει τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἑνότητα ἀποκλειστικὰ σὰν πολιτικὴ δέσμευση καὶ συνδέει αὐθαίρετα, βιάζοντας τὴν ἱστορικὴ ἀλήθεια, τὸ συνοδικὸ σύστημα τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλη-

6. Γιὰ τὴν ταύτιση κοραϊκῶν ἰδεῶν καὶ προπαγάνδας τῶν δυτικῶν μισσιοναρίων, βλ. Χρυσοστόμου Παπαδοπουλου, ὅ.π., σελ. 53.

7. Ὁ Κοραῆς μοιάζει νὰ ἀποκλείει ἀπὸ τὴ διοίκηση τῆς Ἐκκλησίας τοὺς ἐπισκόπους, ἴσως προβλέποντας στὴν κατάργηση τοῦ ἐπισκοπικοῦ βαθμοῦ, κατὰ τὸ πρότυπο τῶν προτεσταντικῶν ὁμολογιῶν.

8. Ἡ ἀπευθείας ἀναδρομὴ στὴν ἀρχαία Ἐκκλησία, μὲ ἅλμα ποὺ ἀγνοεῖ ὅλη τὴν ἐν τῷ μεταξὺ παράδοση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, εἶναι ἐπίσης βασικὸ γνώρισμα ὅλων τῶν προτεσταντικῶν ὁμολογιῶν.

9. Ἀδ. Κοραη, *Ἀριστοτέλους Πολιτικῶν τὰ Σωζόμενα*, Ἐν Παρισίοις 1821 (Ἑλληνικῆς Βιβλιοθήκης τόμος τρισκαιδέκατος), σελ. ρκ΄.

σίας μὲ τὸ σύστημα διοικήσεως τῶν συγχρόνων του προτεσταντικῶν ὁμολογιῶν «ὑπὸ Συνεδρίων διαρκῶν»[10]. Βλέπει τὴν Ἐκκλησία μόνο σὰν θρησκευτικὸ θεσμό, ποὺ εἶναι ἐξαρτημένος —ὅπως καὶ κάθε ἄλλος θεσμὸς κοινωνικῆς χρησιμότητας— ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία. Καὶ ἐπιδιώκει τὴν ἀπόσχιση τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο, ἀκριβῶς ἐπειδὴ στὰ πλαίσια τοῦ ἐκδυτικισμένου ἐθνικοῦ κράτους ποὺ ὀφείλει νὰ γίνει ἡ Ἑλλάδα, ἡ θεσμικὴ θρησκειοποίηση τῆς Ἐκκλησίας θὰ ἐπιτρέψει καὶ τὴν προσαρμογή της στὶς θρησκευτικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Διαφωτισμοῦ[11] — μὲ πρώτιστο στόχο τὴν λατρευτικὴ μεταρρύθμιση: «Ἡ ἐλευθερωμένη Ἑλλάς... ἔχει τὸ δίκαιον νὰ συγκροτήσῃ ἰδίαν τοπικὴν ἐλευθέρων ἱερέων ἐλευθέραν σύνοδον καὶ νὰ διατάξῃ τὰς ἀκολουθίας της, ὡς συμφέρει εἰς τὴν Ἐκκλησίαν καὶ εἰς τὴν νέαν κοσμικὴν Πολιτείαν... βάλλοντες εἰς τόπον αὐτῶν τὴν διδαχὴν τῆς εὐαγγελικῆς ἠθικῆς»[12].

Ἡ ἰδέα τῆς «ἐθνικῆς ἐκκλησίας» —τῆς ἐκκλησίας ὡς θεσμοῦ ὑποταγμένου στὴν κρατικὴ διαχείριση τῶν λειτουργιῶν τοῦ «ἔθνους»—, ὅπως καὶ ἡ ἰδέα τῆς ἐκσυγχρονιστικῆς μεταρρύθμισης (ποὺ θὰ περιόριζε τὶς λατρευτικὲς «δεισιδαιμονίες» τῶν Ὀρθοδόξων καὶ κυρίως τὸν «ἀναχρονιστικὸ» μοναχισμό), ἐξέφραζαν ἀκριβῶς τὶς προθέσεις καὶ τῆς βαυαρικῆς ἀντιβασιλείας. Ἐξ ἄλλου τὸ πρότυπο τῶν Βαυαρῶν γιὰ τὴν ὀργάνωση τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἦταν καὶ πάλι —ὅπως καὶ γιὰ τὴ δικαιοσύνη, τὴν

10. Γράφει ἀργότερα ὁ ἐπισημότερος ἐκπρόσωπος τῶν κοραϊκῶν ἰδεῶν στὴν Ἑλλάδα Θεόκλητος Φαρμακιδης: «Ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν ἐν πλήρει καὶ τελείᾳ τοῦ πράγματος γνώσει, ὅτι Σύνοδος διαρκὴς εἶναι εἶδος διοικήσεως Ἐκκλησιαστικῆς ὅλως ἄγνωστον καὶ εἰς τὴν Ἀνατολικὴν καὶ εἰς τὴν Δυτικὴν Ἐκκλησίαν, γνωστὸν δὲ μόνον εἰς τὰς προτεσταντικὰς Ἐκκλησίας, τὴν Λουθηρανικὴν καὶ τὴν Καλουϊνικήν. Αἱ Ἐκκλησίαι αὗται, ἐπειδὴ δὲν ἔχουσιν Ἐπισκόπους, διοικοῦνται ὑπὸ Συνεδρίων διαρκῶν»: *Ὁ Συνοδικὸς Τόμος ἢ περὶ ἀληθείας*, Ἐν Ἀθήναις 1852, σελ. 301.

11. Βλ. Παναγ. Κονδυλη, *Ὁ Νεοελληνικὸς Διαφωτισμός*, σελ. 203-204.

12. Ἐφημερὶς «Ἀθηνᾶ», ἔτος 1833, ἀρ. φ. 131.

ἐκπαίδευση, τὴ δημόσια διοίκηση— τὸ δικό τους βαυαρικὸ κράτος, ἡ νομοθεσία του καὶ οἱ θεσμοί του. Καὶ στὸ κράτος τῆς Βαυαρίας, ὅπως καὶ στὶς περισσότερες ἡγεμονίες τῆς Εὐρώπης τὴν ἐποχὴ ἐκείνη, οἱ θρησκευτικοὶ θεσμοὶ καὶ ἡ λειτουργία τους βρίσκονταν κάτω ἀπὸ τὸν ἀπόλυτο ἔλεγχο τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας[13].

Οἱ προθέσεις τῆς ἀντιβασιλείας συναντῶνται μὲ τὶς ἰδέες τοῦ Κοραῆ, καὶ ἡ συνάντηση γίνεται πράξη στὴ συνεργασία τοῦ Μάουρερ μὲ τὸν Θεόκλητο Φαρμακίδη. Ὁ Φαρμακίδης μετακαλεῖται ἀπὸ τὴν Αἴγινα στὸ Ναύπλιο, ἕνα μόλις μήνα μετὰ τὴν ἄφιξη τῶν Βαυαρῶν στὴν Ἑλλάδα, καὶ ἀρχίζει νὰ ἐπεξεργάζεται, μαζὶ μὲ τὸν Μάουρερ, σχέδιο καταστατικοῦ χάρτη μιᾶς αὐτοκέφαλης ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας. Ἀργότερα καὶ οἱ δυὸ πρωταίτιοι θὰ διεκδικοῦν, ὁ καθένας γιὰ λογαριασμό του, τὴν πατρότητα τῆς πρότασης τοῦ αὐτοκεφάλου.

Στὶς 15 Μαρτίου 1833 συγκροτεῖται μὲ βασιλικὸ διάταγμα ἑπταμελὴς «Ἐκκλησιαστικὴ Ἐπιτροπεία», μὲ σκοπὸ νὰ συντάξει ἔκθεση γιὰ τὴ ρύθμιση τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὑποθέσεων. Ἡ ἐπιτροπεία ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερα λαϊκὰ μέλη καὶ τρεῖς ἐπισκόπους. Προεδρεύεται ἀπὸ τὸν «ἐπὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν» ὑπουργὸ Σπυρίδωνα Τρικούπη καὶ γραμματέας διορίζεται ὁ Θεόκλητος Φαρμακίδης.

Τὴν πρώτη κιόλας μέρα τῆς σύγκλησής της, ἡ ἐπιτροπεία *«ἀποφασίζει ὁμοψήφως, ὅτι ἡ Ἐκκλησία τοῦ Βασιλείου τῆς Ἑλλάδος, πνευματικῶς μὲν μὴ γνωρίζουσα κανένα ἀρχηγὸν ἢ κεφαλήν της, παρὰ μόνον αὐτὸν τὸν θεμελιωτὴν τῆς Ἐκκλησίας, τὸν Ἰη-*

13. Ὁ Μάουρερ θεωροῦσε τὴν ἐκκλησία ὡς μιὰ κρατικὴ ὑπηρεσία ὑποταγμένη στὴν πολιτικὴ διοίκηση. Τὸ πρότυπο γι' αὐτὸν ἦταν ἡ κατάσταση στὴν πατρίδα του, τὴ Βαυαρία, ὅπου ἡ κοσμικὴ ἐξουσία εἶχε πλήρη κυριαρχία πάνω στὴν καθολικὴ καὶ προτεσταντικὴ ἐκκλησία. Οἱ καθολικοὶ ἐπίσκοποι ἐπιτρεπόταν νὰ ἀλληλογραφοῦν μὲ τὴ Ρώμη μόνο μὲ τὴ διαμεσολάβηση τοῦ βασιλιᾶ. Καὶ ἡ προτεσταντικὴ ἐκκλησία τῆς Βαυαρίας βρισκόταν στὴν παράδοξη θέση νὰ ἔχει ὡς «ὑπέρτατο ἐπίσκοπό» της τὸν καθολικὸ βασιλιά. Ch. Frazee, *ὅ.π.*, σελ. 139.

σοῦν Χριστόν, πολιτικῶς δὲ ἔχουσα καὶ γνωρίζουσα ἀρχηγόν της τὸν Βασιλέα τῆς Ἑλλάδος, εἶναι καὶ μένει ἀνεξάρτητος ἀπὸ πᾶσαν ἄλλην Ἐκκλησίαν». Τὸ πραξικόπημα ἦταν ἀπροσχημάτιστο. Χωρὶς τὴ γνώμη τῆς συνοδικῆς ὁλομέλειας τῶν ἑλλαδικῶν ἐπισκόπων, χωρὶς τὴν παραμικρὴ προσυνεννόηση μὲ τὸ πρωτόθρονο τῆς Ὀρθοδοξίας Πατριαρχεῖο, Βαυαροὶ καὶ Κοραϊκοὶ ἀποφασίζουν τὸν αὐτοακρωτηριασμὸ τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας, τὴν ἀποκοπή της ἀπὸ τὸν κορμὸ τοῦ σώματος τῆς ἀνατολικῆς Ὀρθοδοξίας, ἀπὸ τὶς ρίζες τῆς πατερικῆς βυζαντινῆς της Παράδοσης[14].

Ἡ ἐπιτροπεία συνέχισε τὶς ἐργασίες της ὡς τὶς 2 Μαΐου, προκειμένου νὰ συντάξει καὶ τὶς ὑπόλοιπες προτάσεις της. Ἡ τελικὴ Ἔκθεση ποὺ ὑπέβαλε, θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηρισθεῖ κείμενο ὁλοκληρωτικὰ ἀνυποψίαστο γιὰ τὸ τί πραγματικὰ εἶναι ἡ Ἐκκλησία καὶ ποιὰ σωτηρία εὐαγγελίζεται — ἐκπληκτικὸ μνημεῖο θεολογικῆς ἀφέλειας, ἱστορικῆς ἄγνοιας καὶ «κανονικῆς» αὐθαιρεσίας[15]. Ἡ Ἔκθεση ἐπιχειρεῖ στρεβλωτικὲς τῆς Ἱστορίας ἑρμηνεῖες, προκειμένου νὰ ἀποδείξει ἠθικὰ ἀπαράδεκτο καὶ πραγματικὰ ἀνυπόστατο τὸ πρωτεῖο τοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως, καὶ νὰ εἰσηγηθεῖ μιὰν ὀρθολογικὴ - ὁμοσπονδιακὴ ἀντίληψη ἐκκλησιαστικῆς ἑνότητας, ποὺ προϋποθέτει ἀπολύτως αὐτοκέφαλες ἐκκλησίες μὲ κοινὴ μόνο τὴν ἰδεολογικὴ ἀποδοχὴ ἴδιων δογμάτων. Προτείνει

14. «Μποροῦμε νὰ ὑποστηρίξομε πὼς ὕστερα ἀπὸ τὸ πάρσιμο τῆς Πόλης, τὴν Τουρκοκρατία καὶ τὸ 21, δυὸ σταθμοὶ —ἀνάμεσα σὲ ἄλλα, φυσικὰ— ἀποφασιστικὰ σημαδεύουνε τὴν τρεχάμενη μοίρα μας, ὁ ἕνας μὲ ἀπροσμέτρητη πνευματική, ὁ ἄλλος μὲ ἱστορική, γιὰ τὸν ἑλληνισμό, σημασία. Ὁ πρῶτος εἶναι ἡ λεγόμενη αὐτοκέφαλη —καλύτερα νὰ λέγαμε ἀκέφαλη— Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδας ποὺ θεληματικὰ χωρίστηκε τὸ 1833 ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο τῆς Κωνσταντινούπολης καὶ ἀπὸ τότε, σὰν τὸν Ἅη-Γιάννη τὸν Πρόδρομο τῆς εἰκονογραφίας, κρατάει στὰ χέρια της τὸ ἀκρωτηριασμένο κεφάλι της. Ὁ ἄλλος σταθμὸς εἶναι τὸ μεγάλο παλιρροιακὸ κύμα τοῦ 1922»: Ζήσιμος ΛΟΡΕΝΤΖΑΤΟΣ, *Ὁ ἀρχιτέκτονας Δημήτρης Πικιώνης*, Ἀθήνα (Ἴκαρος) 1969, σελ. 14.

15. Βλ. Χρυσοστόμου ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *ὅ.π.*, σελ. 78-95.

τὴν ὁλοκληρωτικὴ ὑποταγὴ τῆς Ἐκκλησίας στὸ κράτος, μὲ τὸν διορισμὸ ἀπὸ τὸν βασιλέα «Συνόδου διαρκοῦς» ποὺ θὰ ἀσκεῖ ἀπόλυτη ἐξουσία. Συκοφαντεῖ καὶ διασύρει τὸν ὀρθόδοξο μοναχισμὸ περιγράφοντας μὲ μελανὰ χρώματα τὴν ἠθική του κατάπτωση καὶ τὴν ὀργανωτική του διάλυση. Εἰρωνεύεται καὶ χλευάζει τὴν ἐμμονὴ τῶν Ἑλλήνων στοὺς «τύπους» τῆς λατρείας, τῆς νηστείας, τῆς ἑόρτιας ἀργίας καὶ τιμῆς τῶν Ἁγίων — δὲν ὑποψιάζεται τὴν κοινωνικὴ δυναμικὴ αὐτῆς τῆς λαϊκῆς *πράξης*, ποὺ πέρα ἀπὸ νοητικὰ ἰδεολογήματα προσδιόρισε καὶ διέσωσε τὴν ταυτότητα τοῦ Ἕλληνα στὰ τετρακόσια ἐφιαλτικὰ χρόνια τῆς δουλείας. Τὸ ὅτι *«ὁ Ἕλλην προκρίνει ν' ἀποθάνῃ παρὰ νὰ λύσῃ τὴν ἐλαχίστην τῶν νηστειῶν του, καὶ νὰ ψωμοζητήσῃ παρὰ νὰ ἐργασθῇ τὰς ἑορτάς»* —αὐτὴ ἡ λαϊκὴ πιστότητα στὸν ἔμπρακτο *τρόπο* τοῦ βίου ἢ πολιτισμὸ τοῦ Ἕλληνα— εἶναι γιὰ τὴν ἐπιτροπεία μόνο κατάπτωση καὶ γελοία θρησκοληψία.

Στὶς 15 Ἰουλίου 1833 ὅλοι οἱ ἐπίσκοποι τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου, ἀλλὰ καὶ ὅσοι εἶχαν καταφύγει στὸ ἑλλαδικὸ κρατίδιο πρόσφυγες ἀπὸ τουρκοκρατούμενες περιοχές, συγκαλοῦνται μὲ βασιλικὸ διάταγμα στὸ Ναύπλιο γιὰ νὰ ἐγκρίνουν τὶς προτάσεις τῆς ἑπταμελοῦς ἐπιτροπείας. Συγκεντρώθηκαν συνολικὰ 22 ἐπίσκοποι. Συνεδρίασαν ἐπὶ ὀκτὼ ὧρες, πρακτικὰ δὲν κρατήθηκαν, διέρευσαν μόνο πληροφορίες ὅτι ἐλάχιστοι ἀπὸ τοὺς ἐπισκόπους πρόβαλαν ἀντιρρήσεις. Πρέπει νὰ ὑπῆρχε κλίμα συγκαλυμμένης τρομοκρατίας, καὶ ἐπὶ πλέον οἱ περισσότεροι ἀπὸ τοὺς ἐπισκόπους (οἱ 13 ἀπὸ τοὺς 22) ἦταν πρόσφυγες, ποὺ ἡ ἴδια ἡ παραμονὴ καὶ ἐπιβίωσή τους στὸ κρατίδιο ἐξαρτιόταν ἀπὸ τὴν καλὴ θέληση τῆς ἀντιβασιλείας.

Τὸ ἀπόγευμα τῆς ἴδιας μέρας ὑπογράφτηκε ἀπὸ ὅλους ἡ ἔγκριση τῶν προτάσεων τῆς ἐπιτροπείας, μὲ ἐλάχιστες τροποποιήσεις. Ὁ Μάουρερ καὶ ὁ Φαρμακίδης εἶχαν θριαμβεύσει, ὁ δρόμος ἦταν πιὰ ἀνοιχτὸς γιὰ νὰ προχωρήσουν καὶ στὴ νομικὴ κατοχύρωση τοῦ πραξικοπήματός τους. Εἶχαν ἤδη ἕτοιμο τὸν Καταστατικὸ Χάρτη

τῆς Ἐκκλησίας, ὁ ὁποῖος καὶ δημοσιεύτηκε ὡς βασιλικὸ διάταγμα στὶς 23 Ἰουλίου 1833.

Ὁ Καταστατικὸς Χάρτης διακήρυσσε τὴν αὐτοκεφαλία τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας καὶ ὅριζε «ἀρχηγὸν αὐτῆς κατὰ τὸ διοικητικὸν μέρος» τὸν ρωμαιοκαθολικὸ βασιλέα. Ὁ βασιλιὰς διοικεῖ τὴν ἐκκλησία μέσω «Ἱερᾶς Συνόδου», ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ πέντε μέλη διοριζόμενα ἀπὸ τὸν ἴδιον. Τὰ τρία ἀπὸ τὰ μέλη τῆς συνόδου πρέπει νὰ εἶναι ἀρχιερεῖς. Κατὰ τὴν κρίση τῆς κυβέρνησης διορίζονται ἐπὶ πλέον καὶ ἀναπληρωματικοὶ σύμβουλοι ἢ πάρεδροι, ποὺ μποροῦν νὰ εἶναι ἱερεῖς ἢ καὶ λαϊκοί. Ὁ Γραμματέας τῆς συνόδου εἶναι ἰσόβιος καὶ διορίζεται ἐπίσης ἀπὸ τὸν βασιλέα. Πρῶτος Γραμματέας ὁρίστηκε ὁ Θεόκλητος Φαρμακίδης. Τὴν κυβέρνηση ἐκπροσωπεῖ στὴ σύνοδο Βασιλικὸς Ἐπίτροπος, ποὺ ὅταν ἀπουσιάζει κάθε συνεδρία εἶναι ἄκυρη. Ὅλες οἱ ἀποφάσεις τῆς συνόδου, ἀκόμα καὶ αὐτὲς ποὺ ἀφοροῦν σὲ θεολογικὰ θέματα, εἶναι ἀδύνατο νὰ κοινοποιηθοῦν ἢ ἐκτελεσθοῦν δίχως προηγούμενη κυβερνητικὴ ἔγκριση.

Τὰ ὑπόλοιπα ἄρθρα τοῦ Καταστατικοῦ μεταφράζονται αὐτούσια ἀπὸ τὸν «Ὀργανισμὸν τοῦ Βαυαρικοῦ Κονσιστορίου» τοῦ 1818[16]. Τὸν Μάουρερ καὶ τὸν Φαρμακίδη δὲν τοὺς ἀπασχολοῦν

16. Ὁ Χρυσόστομος Παπαδόπουλος (ὅ.π., σελ. 105-107) δημοσιεύει σὲ δίστηλη ἀντιπαράθεση ἄρθρα τοῦ Καταστατικοῦ Χάρτη καὶ μετάφραση τῶν ἀντίστοιχων ἄρθρων τοῦ Βαυαρικοῦ Κονσιστορίου, δείχνοντας τὴν κατὰ λέξη ἀντιγραφὴ ποὺ ἔγινε. Καὶ ἐπιλέγει: «Καθ' ὃν τρόπον ὁ Μάουρερ διωργάνου ἐν Ἑλλάδι τὰ τῆς παιδείας καὶ τῆς δικαιοσύνης, νέον δημιουργῶν καθεστὼς καὶ νέους ἐκδίδων νόμους, οὕτω διωργάνωσε καὶ νέαν Ἐκκλησίαν, τοὺς τύπους τῆς διοικήσεως αὐτῆς ἀρυσθεὶς οὐχὶ ἐκ τοῦ κώδικος τῶν ἀρχαίων κανόνων, ἀλλ' ἐκ τῶν βαυαρικῶν νόμων, παραμορφώσας οὕτω τὴν Ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν τῆς Ἑλλάδος ... Οἱ συντάκται τοῦ Διατάγματος (τοῦ Καταστατικοῦ Χάρτη τῆς Ἐκκλησίας)... ἐταπείνωσαν τὴν Ἐκκλησίαν, μετασχηματίσαντες αὐτὴν εἰς ἁπλοῦν σωματεῖον, κινούμενον κατὰ τὰς διαταγὰς τοῦ κοσμικοῦ κυριάρχου, προσαρμόσαντες αὐτὴν πρὸς τὰς πολιτικὰς ἀνάγκας καὶ ὄργανον τῆς Πολιτείας καταστήσαντες» (σελ. 104).

οὔτε ἐκκλησιολογικὲς ἀλήθειες, οὔτε ἡ παράδοση τῆς ἐμπειρίας αἰώνων, ἀλλὰ μόνο ἡ νομικὴ ἐξασφάλιση πλήρους ὑποταγῆς τῆς Ἐκκλησίας στὴν κρατικὴ ἐξουσία. Στὸ καινούργιο ἑλλαδικὸ κρατίδιο ἡ ὡς τότε ἐθναρχοῦσα Ἐκκλησία εἶναι πιὰ μιὰ δημόσια ὑπηρεσία, ἐπιφορτισμένη νὰ ὑπηρετεῖ «τὰς θρησκευτικὰς ἀνάγκας τοῦ λαοῦ», ἀσφυκτικὰ ἐλεγχόμενη ἀπὸ πολιτικοὺς ἄρχοντες ὁποιωνδήποτε θρησκευτικῶν πεποιθήσεων ἢ θρησκευτικὰ ἀδιάφορους[17]. Γιατὶ ἡ κατάσταση αὐτὴ δὲν περιορίστηκε στὴν ὀθωνικὴ περίοδο, «διετηρήθη ἀδιαταράκτως μέχρι τοῦ 1923», ὁπότε ἡ ἐπαναστατικὴ κυβέρνηση Πλαστήρα τόλμησε νὰ καταργήσει τὸν Καταστατικὸ Χάρτη τῶν Βαυαρῶν καὶ Κοραϊκῶν, ἀλλὰ μόνο γιὰ δύο χρόνια. Τὸ 1925 ἄλλη ἐπαναστατικὴ κυβέρνηση, τοῦ Θ. Πάγκαλου, «ἐπανέφερε τὴν Ἐκκλησίαν εἰς τὴν γραμμὴν τοῦ νόμου τοῦ 1833»[18]. Ἡ Βαυαροκρατία ἀποδείχθηκε σταθμὸς ἀποφασιστικὸς γιὰ τὴν ἱστορικὴ συνέχεια τῆς Ὀρθοδοξίας στὴν Ἑλλάδα.

Στὶς 27 Ἰουλίου 1833 ἡ διορισμένη Ἱερὰ Σύνοδος ὁρκίστηκε ἐνώπιον τοῦ βασιλέως. Ἡ κυβέρνηση ὅρισε τὴν ἡμέρα ἑόρτιο καὶ ὀργάνωσε πανηγυρισμοὺς στὴν πρωτεύουσα. Οἱ Ἕλληνες κλήθηκαν νὰ γιορτάσουν μὲ δοξολογίες, κανονιοβολισμοὺς καὶ λαμπρὲς δεξιώσεις τὸν ἴδιο τὸν πνευματικὸ καὶ πολιτιστικὸ αὐτοχειριασμό τους.

Μὲ τὴ δημοσίευση τοῦ Καταστατικοῦ Χάρτη καὶ τὴν ἐγκαθίδρυση τῆς Ἱερᾶς Συνόδου, ὁ δρόμος ἦταν πιὰ ἐλεύθερος γιὰ τὶς

17. «Τὰ κύρια χαρακτηριστικὰ τοῦ νόμου τούτου (τοῦ 1833) εἶναι ἡ δημιουργία ἀντικανονικῆς μονίμου Συνόδου, τὸ ἀφόρητον συγκεντρωτικὸν σύστημα, ἡ ἐκδηλουμένη ἰδίᾳ διὰ τοῦ θεσμοῦ τοῦ Β. Ἐπιτρόπου καὶ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς ὁρκωμοσίας τῶν ἐπισκόπων ἀπαράδεκτος ὑποταγὴ τῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ τὴν Πολιτείαν καὶ ἡ λόγῳ τοῦ καθιερωθέντος συγκεντρωτικοῦ συστήματος οὐσιαστικὴ παράλυσις τῆς ἐπὶ μέρους ἐπισκοπικῆς διοικήσεως τῆς Ἐκκλησίας»: Ἀμίλκα Αλιβιζατου, *Οἱ Ἱεροὶ Κανόνες*, Ἀθῆναι (Ἀποστ. Διακονία) 1949, σελ. 490.

18. Ἀμ. Αλιβιζατου, *ὅ.π.*, σελ. 491 καὶ 493.

ἀκόμα πιὸ ριζικὲς μεταρρυθμίσεις ποὺ ἐπιδίωκαν Βαυαροὶ καὶ Κοραϊκοί. Πρῶτος στόχος ἔγιναν τὰ μοναστήρια. Οἱ μεταρρυθμιστὲς εἶχαν εὐφυέστατα διαγνώσει ὅτι ὁ μοναχισμὸς καὶ τὰ μοναστικὰ κέντρα ἦταν ἡ ραχοκοκαλιὰ τῆς λαϊκῆς εὐσέβειας, τὰ προπύργια ἀντίστασης τοῦ ὀρθόδοξου βιώματος καὶ φρονήματος.

Δὲν εἶχε συμπληρωθεῖ μήνας ἀπὸ τὴν ἐγκαθίδρυσή της καὶ ἡ Ἱερὰ Σύνοδος, στὶς 19 Αὐγούστου 1833, ὑποδείκνυε μὲ ἔγγραφό της στὴν κυβέρνηση τὸ κλείσιμο τῶν μοναστηριῶν ποὺ εἶχαν λιγότερους ἀπὸ τρεῖς μοναχοὺς καὶ τὴ δήμευση τῶν περιουσιῶν τους. Σκοπὸς τῆς δήμευσης ἦταν ἡ προικοδότηση Ἐκκλησιαστικοῦ Ταμείου γιὰ τὴ μισθοδοσία τοῦ κλήρου καὶ τὴ συντήρηση Σχολῶν.

Στὶς 25 Σεπτεμβρίου 1833, βασιλικὸ διάταγμα διέτασσε τὸ κλείσιμο ὅλων τῶν μοναστηριῶν ποὺ εἶχαν λιγότερους ἀπὸ ἕξι μοναχούς, τὸν ὑποχρεωτικὸ ἀποσχηματισμὸ τῶν καλογραιῶν ποὺ ἦταν κάτω ἀπὸ σαράντα ἐτῶν, τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὶς μονὲς ὅλων τῶν δοκίμων, καὶ τὴ δήμευση τῆς κτηματικῆς περιουσίας, τῶν σκευῶν τῆς λατρείας, τῶν εἰκόνων, βιβλίων, ἐπίπλων καὶ ὅποιου ἄλλου ἄξιου γιὰ πώληση ἀντικειμένου στὶς μονὲς ποὺ θὰ ἔκλειναν. Ἡ ἐφαρμογὴ τοῦ διατάγματος ἀνετίθετο στοὺς νομάρχες, ποὺ ὄφειλαν νὰ δημοπρατήσουν κτήματα καὶ ἀντικείμενα καὶ νὰ ἀποδώσουν τὴν εἴσπραξη στὸ Ἐκκλησιαστικὸ Ταμεῖο.

Τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ὑπῆρχαν στὸν χῶρο τοῦ ἑλλαδικοῦ κρατιδίου 545 ἀνδρικὰ μοναστήρια καὶ 18 γυναικεῖα. Ἡ κτηματική τους περιουσία ἦταν πράγματι μεγάλη, γιὰ ἕναν πολὺ ἁπλὸ λόγο: Οἱ Τοῦρκοι δὲν ἔθιγαν ποτὲ τὰ μοναστηριακὰ κτήματα, ποὺ τὰ θεωροῦσαν ἱερὰ («βακούφικα»), μὲ ἀποτέλεσμα πολλοὶ Ἕλληνες στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας νὰ δωρίζουν τὰ κτήματά τους σὲ μονές, μὲ τὴ συμφωνία νὰ τὰ ἐκμεταλλεύονται οἱ ἴδιοι ἢ καὶ τὰ παιδιά τους ὅσο ζοῦν.

Τὰ γεγονότα ποὺ ἀκολούθησαν μετὰ τὸ διάταγμα γιὰ τὸ κλείσιμο τῶν μοναστηριῶν, μαρτυροῦν ποιὰ στελέχωση τῆς δημόσιας διοίκησης εἶχε πετύχει μέσα σὲ μικρὸ διάστημα ἡ ἀντιβασιλεία

—πόσο ραγδαία ἦταν ἡ θρησκευτικὴ ἀλλοτρίωση τῶν Ἑλλήνων ποὺ τὴν ὑπηρετοῦσαν. Τὰ ὅσα ἐκτυλίχθηκαν μέσα σὲ λίγες μέρες δὲν τὰ εἶχε γνωρίσει ἡ Ἑλλάδα οὔτε στὰ τετρακόσια χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας, οὔτε στὶς εἰσβολὲς ποικίλων κατακτητῶν ποὺ εἶχαν κατὰ καιροὺς καταλάβει ἑλληνικὰ ἐδάφη.

Οἱ νομάρχες ἢ οἱ ἔπαρχοι μὲ τοὺς ὑπαλλήλους τους καὶ μὲ συνοδεία ἔνοπλων τμημάτων τῆς χωροφυλακῆς εἰσέβαλλαν στὰ μοναστήρια, ἀπομάκρυναν μὲ τὴ βία ἀπὸ τὸν χῶρο τοὺς μοναχοὺς καὶ τὶς μοναχὲς καὶ ἄρχιζαν τὴ λεηλάτηση. Ὁρμοῦσαν καταρχὴν στὸ ἅγιο βῆμα, ἅρπαζαν τὰ ἱερὰ σκεύη τῆς λατρείας, γύμνωναν τὴν ἁγία τράπεζα, ξήλωναν τὶς εἰκόνες ἀπὸ τὸ τέμπλο καὶ ξεκρεμοῦσαν τὶς φορητὲς ἀπὸ τοὺς τοίχους. Μαζὶ μὲ τὰ ἄμφια τῶν ἱερέων, τὰ κανδήλια, τὰ λειτουργικὰ βιβλία, ὅλα τὰ «λάφυρα» στοιβάζονταν ποδοπατημένα στὸ κέντρο τοῦ ναοῦ ἢ τοῦ νάρθηκα. Ἐκεῖ ἄρχιζε ὁ διαχωρισμὸς τῶν «ἄχρηστων» ἀπὸ τὰ «χρήσιμα», καὶ τὰ μὲν χρήσιμα καταγράφονταν, τὰ δὲ ἄχρηστα καίγονταν στὸ προαύλιο. Στὴ συνέχεια ξεκολλοῦσαν καὶ τὰ στασίδια ἀπὸ τοὺς τοίχους, μάζευαν ὡς «καὶ τὰς βακτηρίας τῶν γερόντων μοναχῶν», σφράγιζαν τὴν ἐκκλησία, φόρτωναν σὲ σακιὰ καὶ κοφίνια τὴ λεία, πρόσθεταν καὶ τὰ σκεύη τοῦ μαγειρείου, τῆς τράπεζας τῶν μοναχῶν καὶ ὅ,τι χρήσιμο συγκέντρωναν ἀπὸ ἔρευνα στὰ κελιά, καὶ ἀναχωροῦσαν, σφραγίζοντας καὶ τὶς πύλες τοῦ μοναστηριοῦ, μὲ τοὺς μοναχοὺς νὰ θρηνοῦν ὁλόγυρα[19].

Τὸ ποσὸ ποὺ τελικὰ ἀποδόθηκε στὸ Ἐκκλησιαστικὸ Ταμεῖο

19. Βλ. Χρυσοστόμου Παπαδοπουλου, *ὅ.π.*, σελ. 140-141. — Κων. Δυοβουνιωτου, *Ἡ κατὰ τὸ 1834 διάλυσις τῶν Μοναστηρίων ἐν τῇ ἐλευθέρᾳ Ἑλλάδι*, Περιοδικὸ «Ἱερὸς Σύνδεσμος», τόμος XII (1908), σελ. 4. — Κων. Οικονομου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, *Τὰ Σωζόμενα Ἐκκλησιαστικὰ Συγγράμματα*, (Ἐκδ. Σοφ. Κ. Οἰκονόμου) Ἀθήνησι 1862-1866, τόμος Β', σελ. 270, 272. — Βλ. καὶ ὅλα τὰ κρατικὰ ἔγγραφα τὰ σχετικὰ μὲ τὴ διάλυση τῶν μοναστηριῶν, στὸ βιβλίο τοῦ Σπύρου Κοκκινη, *Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος*, Ἀθήνα («Ἑστία») 1976, σελ. 219 κ.ἑ.

ἀπὸ τὴν πώληση τῆς κινητῆς καὶ ἀκίνητης περιουσίας τῶν διαλυθέντων μοναστηριῶν, ἦταν κυριολεκτικὰ κωμικό[20]. Τὸ μεγαλύτερο μέρος τῶν πολύτιμων σκευῶν διαρπάχτηκε ἀπὸ τὴν κρατικὴ ὑπαλληλία, πουλήθηκε στὰ παζάρια, εἰκόνες καὶ ἄμφια ἀνεκτίμητης καλλιτεχνικῆς ἀξίας καταστράφηκαν. Ἀκόμα καὶ σὲ ἀντικείμενα οἰκιακῆς χρήσης μεταβλήθηκαν τὰ ἐκκλησιαστικὰ σκεύη τῆς λατρείας: *«Εἰς τῆς μεταλήψεως τὴν ἀργυρὰν φιάλην, μεθᾷ ὁ κλέπτης Ἔφορος μ' ἀναίδειαν μεγάλην!»*, ἔγραφε ἀργότερα ὁ ποιητὴς Παναγιώτης Σοῦτσος.

Ἀπὸ τὰ 563 μοναστήρια τῆς ἑλλαδικῆς ἐπικράτειας διαλύθηκαν τὰ 412. Ἀπὸ τὰ γυναικεῖα μοναστήρια διασώθηκαν μόνο τρία, ὅπου συγκεντρώθηκαν μὲ τὴ βία ὅλες οἱ μοναχές. Φυσικά, ἔμειναν ἄθικτα τὰ μοναστήρια τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν καὶ οἱ περιουσίες τους. Ὅσες ὀρθόδοξες μονὲς διατηρήθηκαν, ἔχασαν κάθε διοικητικὴ αὐτονομία: Τὴν «πνευματική» τους διοίκηση ἀνέλαβε ὁ τοπικὸς ἐπίσκοπος καὶ τὴν «κοσμικὴ» (κυρίως οἰκονομικὴ) ὁ νομάρχης. Οἱ μονὲς πλήρωναν δυσβάσταχτους φόρους καὶ στὴν τοπικὴ καὶ στὴν κεντρικὴ διοίκηση[21].

*

20. Χρυσ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *ὅ.π.*, σελ. 144.

21. Γράφει ὁ στρατηγὸς ΜΑΚΡΥΓΙΑΝΝΗΣ: «Διάλυσαν τὰ μοναστήρια· συνφώνησαν μὲ τοὺς Μπαυαρέζους καὶ πούλαγαν τὰ δισκοπότηρα κι ὅλα τὰ γερὰ (ἱερὰ) εἰς τὸ παζάρι· καὶ τὰ ζωντανὰ διὰ δίχως τίποτα. Παῖρναν οἱ τοιοῦτοι ... Ἀφάνισαν ὅλως διόλου τὰ μοναστήρια καὶ οἱ καϊμένοι οἱ καλογέροι ὅπου ἀφανιστῆκαν εἰς τὸν ἀγῶνα, πεθαίνουν τῆς πείνας μέσα στοὺς δρόμους, ὁποὺ αὐτὰ τὰ μοναστήρια ἦταν προπύργια τῆς ἀπανάστασής μας. Ὅτι ἐκεῖ ἦταν καὶ οἱ τζεμπιχανέδες μας κι ὅλα τ' ἀναγκαῖα τοῦ πολέμου ... Καὶ θυσίασαν οἱ καϊμένοι οἱ καλογέροι καὶ σκοτώθηκαν οἱ περισσότεροι εἰς τὸν ἀγώνα. Καὶ οἱ Μπαυαρέζοι παντήχαιναν ὅτ' εἶναι οἱ Καπουτζίνοι τῆς Εὐρώπης, δὲν ἤξεραν ὅτ' εἶναι σεμνοὶ κι ἀγαθοὶ ἄνθρωποι καὶ μὲ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν τους ἀπόχτησαν αὐτά, ἀγωνίζοντας καὶ δουλεύοντας τόσους αἰῶνες· καὶ ζοῦσαν μαζί τους τόσοι φτωχοὶ κι ἔτρωγαν ψωμί»: *Ἀπομνημονεύματα*, Βιβλίο Γ', Κεφ. Β'.

Ἡ πραξικοπηματικὴ ἀνακήρυξη τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ ἡ ὑστερία τῶν βανδαλισμῶν καὶ τῆς καταστροφῆς τῶν μοναστηριῶν δὲν ἔμειναν χωρὶς ἀντιδράσεις.

Τοῦ κλήρου οἱ ἄμεσες ἀντιδράσεις ἦταν περιορισμένες. Ἱερεῖς καὶ ἐπίσκοποι ἦταν καταπτοημένοι ἀπὸ τὴ βαυαρικὴ τρομοκρατία. Τὴν τουρκικὴ διοίκηση, μὲ τὰ θετικὰ καὶ ἀρνητικὰ ἀνατολίτικα χαρακτηριστικά της, ἤξεραν οἱ Ἕλληνες νὰ τὴν ἀντιμετωπίζουν. Τὴν ὀρθολογικὰ ὀργανωμένη τυραννία τῶν «συστηματικῶν» σὲ ὅλα Εὐρωπαίων πρώτη φορὰ τὴν γνώριζαν καὶ τοὺς προκαλοῦσε δέος «ἡ δολερὴ μπαυαρέζικη πολιτική», ὅπως ἔλεγε ὁ Μακρυγιάννης.

Ἀπὸ τοὺς ἐπισκόπους, δύο μόνο ἀντέδρασαν δυναμικὰ στὴν ἀνακήρυξη τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ κατέκριναν δημόσια τὸν Φαρμακίδη: ὁ Ρεθύμνης Ἰωαννίκιος καὶ ὁ Ἀδριανουπόλεως Γεράσιμος. Διέγνωσαν ἔγκαιρα τὶς προθέσεις τῶν ἀρχῶν καὶ κατόρθωσαν νὰ διαφύγουν στὴν Κωνσταντινούπολη. Ὁ μοναχὸς Προκόπιος Δενδρινός, διδάσκαλος στὴν ἱερατικὴ σχολὴ τοῦ Πόρου, ποὺ συμμερίστηκε τὶς ἀντιδράσεις τους, ἐξορίστηκε μὲ ἐντολὴ τῆς ἀντιβασιλείας. Ὁ ἱεροδιάκονος Διονύσιος Βελέντσας, ποὺ ἐπίσης κατάγγειλε δημόσια τὸ αὐτοκέφαλο, ἐτέθη ὑπὸ περιορισμὸν στὴν Αἴγινα. Κινδύνευσε γιὰ τὸν ἴδιο λόγο καὶ ὁ γηραιὸς τότε Νεόφυτος Δούκας, ἀλλὰ τὸν ἔσωσε ἀπὸ τὴν ὀργὴ τῆς ἀντιβασιλείας ἡ ἡλικία καὶ ἡ φήμη του.

Καθολικότερες καὶ βιαιότερες ἦταν οἱ λαϊκὲς ἀντιδράσεις. Τὸ πραξικόπημα τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ ἡ διάλυση τῶν μοναστηριῶν κορύφωσαν τὴ λαϊκὴ ἀγανάκτηση, ποὺ εἶχε ἀρχίσει νὰ φουντώνει ἀπὸ τοὺς πρώτους μῆνες τῆς Βαυαροκρατίας. Ὁ λαὸς ἔνιωθε ἐξευτελιστικὰ ταπεινωμένος καὶ ἀφόρητο τὸν ζυγὸ ποὺ τοῦ εἶχαν ἐπιβάλει οἱ Βαυαροί. Εἶχε πολεμήσει γιὰ τὴν ἐλευθερία του καὶ γιὰ τὴν πίστη του μὲ ἡρωισμὸ καὶ πελώριες θυσίες. Καὶ τώρα ἦταν ὑποχρεωμένος νὰ ἐξουσιάζεται καὶ νὰ φορολογεῖται βάναυσα ἀπὸ μιὰ κυβέρνηση ξένων, νὰ δέχεται σὰν βασιλιά του ἕνα παιδάριο καὶ

μάλιστα ἀλλόπιστο, νὰ στερεῖται ἀπὸ κάθε πολιτικὸ δικαίωμα καὶ ἀπὸ κάθε δυνατότητα νὰ ὑπερασπισθεῖ τὸ δίκιο του, ὅταν κατάφωρα τὸ παραβίαζαν οἱ ξένοι.

Μαζὶ μὲ ὅλα αὐτά, εἶδε ξαφνικὰ ὁ λαὸς νὰ κλείνουν οἱ Βαυαροὶ καὶ τὰ μοναστήρια, ποὺ τὰ θεωροῦσε προπύργια τῆς ἑλληνικῆς του συνείδησης καὶ τῆς ὀρθόδοξης πίστης του, τὰ μοναστήρια ποὺ τὰ ἔζησε ὁρμητήρια τοῦ ἐθνικοαπελευθερωτικοῦ ἀγώνα. Καὶ νὰ τὸν ἀποκόβουν ἐκκλησιαστικὰ (δηλαδὴ —γιὰ τὴ συνείδηση τοῦ λαοῦ— ἐθνικὰ) ἀπὸ τὸν ἕναν κορμὸ τῆς ἑλληνικῆς «οἰκουμένης» —ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα τέσσερα πέμπτα τῶν ἀκόμα ἀλύτρωτων ὁμογενῶν του, ἀπὸ τὴν κεφαλὴ καὶ τὸ ἐθνικὸ κέντρο τοῦ Ἑλληνισμοῦ: τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο τῆς Κωνσταντινούπολης. *«Προσέβαλαν τὶς ἐκκλησίες καὶ τὴ θρησκεία μας, κατέστρεψαν τὰ μοναστήρια, μὲ μιὰ λέξη, μᾶς ἔκαναν ρημαδιὸ καὶ ἐξακολουθοῦν κάθε μέρα νὰ μᾶς ληστεύουν»*, ἔγραφε μιὰ ἀπὸ τὶς προκηρύξεις ποὺ κυκλοφοροῦσαν λαθραῖα ἀνάμεσα στὸν πληθυσμὸ τὸ καλοκαίρι τοῦ 1834[22]. Καὶ ὁ Μακρυγιάννης πρόσθετε: *«Ἤφεραν οἱ φωτισμένοι ἄνθρωποι τῆς Εὐρώπης τὸ κοπίδι νὰ κόψουν τοὺς ἄγριους Ἕλληνες... Ἔπρεπε ὁ βασιλέας τῆς Μπαυαρίας νὰ κόψει τοὺς Ἀντιβασιλεῖς του καὶ ὕστερα νὰ κόψει κι ὁ ἴδιος τὸ κεφάλι του. Ὅτι ἡ Μεγαλειότης του εἶναι ὁ νεκροθάφτης τῆς πατρίδος μας... Μίλησε κανένας τῶν συμπολιτῶν του τῶν Μπαυαρέζων ὁποὺ μᾶς γύμνωσαν ... ὁποὺ μᾶς κυβερνοῦν ὡς εἵλωτες;.. Εἰς τὸν καιρὸν τῆς Τουρκιᾶς μίαν πέτραν δὲν πείραζαν ἀπὸ τὰ παλιοκκλήσια· κι αὐτεῖνοι οἱ ἀπατεῶνες σύνδεσαν τὰ συνφέροντά τους μὲ τοὺς μολεμένους, Φαναργιῶτες κι ἄλλους τοιούτους, ὁποὺ ἦταν εἰς τὴν Εὐρώπη μόλεμα, καὶ μᾶς χάλασαν τὰ μοναστήρια καὶ τὶς ἐκκλησιές μας — μαγαρίζουν μέσα κι ἄλλες ἔγιναν ἀχούρια»*[23].

Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ κλίμα τῆς ἀγανάκτησης, οἱ ἐξεγέρσεις ἦταν

22. Ch. Frazee, ὅ.π., σελ. 169.
23. *Ἀπομνημονεύματα*, Βιβλίο Γ', Κεφ. Β' καὶ Δ' — Βιβλίο Δ', Κεφ. Β'.

φυσικὸ ἐπακόλουθο. Ἀπὸ τὶς πρῶτες μέρες μετὰ τὴν ἀνακήρυξη τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ γιὰ εἴκοσι συνεχὴ χρόνια, ἔχουμε μιὰ σειρὰ ἀπὸ διαδοχικὲς λαϊκὲς ἐξεγέρσεις σὲ διαφορετικὰ γεωγραφικὰ διαμερίσματα καὶ μὲ διαφορετικὴ κάθε φορὰ ἀφορμή. Ὅμως μαζὶ μὲ τὸ ὅποιο ἐπὶ μέρους κίνητρο ἢ αἴτημα τῶν ἐξεγερμένων, ἡ ἀναφορὰ εἶναι κάθε φορὰ σταθερὴ στὰ «μοναστήρια ποὺ μᾶς χάλασαν», στοὺς «λουθηροκαλβίνους ποὺ μᾶς κυβερνᾶνε», στὸν «κατόλικο βασιλιὰ» ποὺ μένει ξένος πρὸς τὴν πίστη τοῦ λαοῦ, στὴ «φραγκεμένη σύνοδο» ποὺ πῆρε τὴ θέση τοῦ ὀρθόδοξου Πατριάρχη.

Ἡ πρώτη ἐξέγερση γίνεται στὴν Τῆνο, τὸν Αὔγουστο τοῦ 1833. Ἀκολουθεῖ ἡ ἐξέγερση στὴ Μάνη, τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1834, ποὺ πῆρε τέτοιες διαστάσεις, ὥστε νὰ προκαλέσει τὴν ἀνάκληση τοῦ Μάουρερ καὶ τοῦ Ἄμπελ καὶ τὴν ἀναχώρησή τους ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα. Ἔρχεται μετὰ ἡ ἐξέγερση στὴ Μεσσηνία καὶ Ἀρκαδία (Ἰούλιος 1834), στὴν Αἰτωλοακαρνανία (Φεβρουάριος 1836), στὴν Ὕδρα καὶ στὶς Σπέτσες (Ἀπρίλιος 1838), στὴν Πυλία Μεσσηνίας (Αὔγουστος 1838), στὴ Μάνη καὶ πάλι (Ἀπρίλιος 1839), στὸ Νησὶ τῶν Καλαμῶν καὶ στὸν Πύργο Ἠλείας (Ὀκτώβριος 1840), στὴν Ἀκαρνανία (Ἰούνιος 1844), στὴ Μάνη γιὰ τρίτη φορὰ (Σεπτέμβριος 1845), στὴν Ἀκαρνανία καὶ πάλι (Ἰούνιος 1847), στὴν Εὔβοια (Αὔγουστος 1847), στὴ Ναύπακτο (Αὔγουστος-Ὀκτώβριος 1847), στὴν Πάτρα (Νοέμβριος 1847), στὴ Λαμία (Ἀπρίλιος 1848), στὴ Μεσσηνία, Κορινθία καὶ Ἠλεία (Μάϊος 1848), καὶ τέλος ἡ ἐξέγερση τοῦ Παπουλάκου στὴ νότια Πελοπόννησο (1852)[24].

Νὰ ἐπαναλάβουμε ὅτι τὰ κίνητρα ὅλων αὐτῶν τῶν ἐξεγέρσεων, ποὺ κράτησαν σὲ ἀναβρασμὸ καὶ ἀναταραχὴ τὸ ἑλλαδικὸ κρα-

24. Βλ. Κ. Αρωνη-Τσιχλη, *Ἀγροτικὲς ἐξεγέρσεις στὴν παλιὰ Ἑλλάδα 1833-1881*, Ἀθήνα (Παπαζήσης) 1989. — Στεφ. Παπαγεωργιου, *ὅ.π.*, σελ. 136-137.

τίδιο εἴκοσι ὁλόκληρα χρόνια, δὲν ἦταν ποτὲ ἀμιγῶς θρησκευτικά, ἀλλὰ δὲν ἔλειψε καὶ σὲ καμιὰ περίπτωση ἡ ἀνάμιξη τῆς λαϊκῆς ὀργῆς γιὰ τὴν ἀτιμωτικὴ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς πίστης τῶν Ἑλλήνων συμπεριφορὰ τῶν Βαυαρῶν. Συχνὰ καὶ οἱ κομματικὲς ἀντιδικίες ἢ προσωπικὰ συμφέροντα παλιῶν ὁπλαρχηγῶν, ὅπως καὶ οἱ ἐπιδιώξεις τῆς ρωσικῆς πολιτικῆς, καλύπτονταν κάτω ἀπὸ τὸ πρόσχημα τῆς ἀγανάκτησης γιὰ τὶς πραξικοπηματικὲς καὶ βίαιες παρεμβάσεις τοῦ κράτους στὴν Ἐκκλησία, προκειμένου νὰ προκληθεῖ ἡ λαϊκὴ εὐαισθησία στὰ θρησκευτικὰ θέματα[25].

Πάντως, «εἴτε προφάσει, εἴτε ἀληθείᾳ», τὰ θέματα ποὺ ἀφοροῦσαν στὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση καὶ πίστη τῶν Ἑλλήνων ἦταν συνεχῶς στὸ ἐπίκεντρο τῆς λαϊκῆς ἀναταραχῆς καὶ τῶν ἐξεγέρσεων σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ὀθωνικῆς περιόδου. Μυστικὲς ἑταιρεῖες συγκροτοῦνταν γιὰ τὴν ὑπεράσπιση τῆς Ὀρθοδοξίας («Φοῖνιξ», «Φιλορθόδοξος Ἑταιρεία», «Μεγάλη Ἀδελφότης»). Λαϊκὲς προφητεῖες καὶ χρησμοὶ κυκλοφοροῦσαν εὐρύτατα στὰ λαϊκὰ στρώματα διεγείροντας ἄλλοτε πρόσθετους φόβους κι ἄλλοτε ἐλπίδες κι ἐνθουσιασμό. Ἐφημερίδες καὶ φυλλάδια συντηροῦσαν τὴν ὀξύτατη διαμάχη ἀνάμεσα στοὺς «νεωτεριστὲς» ἢ «φιλοπρόοδους» καὶ στοὺς ὑπερασπιστὲς τῆς Ὀρθοδοξίας. Ἡ λαϊκὴ εὐαισθησία ἦταν συνεχῶς τεταμένη, οἱ ἁπλοὶ ἄνθρωποι ἕτοιμοι νὰ χύσουν τὸ αἷμα τους γιὰ τὴν πίστη τους.

Αὐτὴ τὴν ἔνταση τὴν τροφοδοτοῦσαν πολλὲς καὶ ἀπροσχημάτιστες προκλήσεις, ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν Βαυαρῶν καὶ Κοραϊκῶν, τοῦ κοινοῦ αἰσθήματος καὶ τῆς λαϊκῆς εὐσέβειας. Ἡ πιὸ ὠμὴ πρόκληση ἦταν ἡ κάλυψη ποὺ πρόσφεραν οἱ ἀρχὲς στὴν προσηλυτιστικὴ δραστηριότητα τῶν ξένων μισσιοναρίων, ἀλλὰ καὶ ἡ

25. Κ. Αρωνη-Τσιχαη, ὅ.π., σελ. 322-335: «Ἡ προάσπιση τῆς Ὀρθοδοξίας προβαλόταν σὲ ὅλες σχεδὸν τὶς ἐξεγέρσεις ὡς λόγος γιὰ ἔνοπλη κινητοποίηση κατὰ τοῦ καθεστῶτος» (σελ. 329).

συνεργασία τῶν Κοραϊκῶν μὲ τοὺς μισσιονάριους. Ὁ Ἄγγλος μισσιονάριος L. J. Korck διορίζεται ἀπὸ τὴν ἀντιβασιλεία διευθυντὴς τοῦ Ἑλληνικοῦ Διδασκαλείου. Ὁ Φαρμακίδης συνεργάζεται φανερὰ μὲ τὸν Ἄγγλο μισσιονάριο Leeves γιὰ τὴν ἐφαρμογὴ τῶν ἀρχῶν τοῦ νέου ἐκκλησιαστικοῦ καθεστῶτος. Ὁ Νεόφυτος Βάμβας στρατεύεται στὴν προσπάθεια τῶν μισσιοναρίων γιὰ τὴ μετάφραση τῆς Ἁγίας Γραφῆς καὶ τὴν ἐπιβολή της στὴν ἐκπαίδευση καὶ στὴ λατρεία.

Σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ὀθωνικῆς περιόδου, οἱ προτεσταντικὲς «ἱεραποστολὲς» ἐπιδίδονται σὲ ἀπροκάλυπτο ὄργιο προσηλυτισμοῦ, μὲ ὁρμητήριο τὶς ξένες πρεσβεῖες, δίνοντας τὴν ἐντύπωση ὅτι τὸ καινούργιο κρατίδιο τοὺς ἔχει παραχωρηθεῖ γιὰ ἀνεμπόδιστη δράση[26]. Ἱδρύουν σχολεῖα παντοῦ, στὰ ὁποῖα χρησιμοποιοῦν δικά τους διδακτικὰ βιβλία καὶ ἀσκοῦν προκλητικὰ προσηλυτισμό. Ἡ κυρία Hill, σύζυγος τοῦ ἀμερικανοῦ μισσιονάριου Τζὼν Χὶλλ ποὺ διευθύνει τὴν ὁμώνυμη σχολὴ θηλέων στὴν Ἀθήνα, καυχᾶται σὲ ἐπιστολή της, δημοσιευμένη στὴν ἐφημερίδα «Αἰών», γιὰ τὸν ἀριθμὸ τῶν μαθητριῶν της ποὺ ἀσπάστηκαν τὸν προτεσταντισμό[27].

Παράλληλα, μέσω τοῦ ὑπουργείου τῆς ἐκπαίδευσης, οἱ μισσιονάριοι πετυχαίνουν νὰ ἐγκριθοῦν 112 προτεσταντικὲς ἐκδόσεις ὡς βοηθητικὰ διδακτικὰ βιβλία σὲ ὅλα τὰ σχολεῖα τοῦ κράτους καὶ προοδευτικά, ὕστερα ἀπὸ ἐπίμονες προσπάθειες, καὶ ἡ μετάφραση Βάμβα τῆς Ἁγίας Γραφῆς «ὡς ἀναγνωστικὸν βιβλίον». Προγραμματίζουν τὴν ἵδρυση καὶ δικοῦ τους πανεπιστημίου τὴν Ἀθήνα, ὑπὸ τὴ διεύθυνση τοῦ μισσιονάριου J. King. Τὸ σχέδιο ἀποτυγχάνει, γιατὶ ὁ King ἐπιδίδεται σὲ τόσο ἀπροκάλυπτο προσηλυτισμό, μὲ εἰρωνεῖες καὶ χλευασμοὺς γιὰ τὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, ὥστε,

26. Βλ. Μακρυγιαννη, *Ἀπομνημονεύματα*, Βιβλίο Δ', Κεφ. Γ'. — Γ. Μεταλληνου, *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως...*, σελ. 77.

27. John Petropoulos, *Πολιτικὴ καὶ συγκρότηση κράτους στὸ ἑλληνικὸ βασίλειο* (1833-1843), τόμος Α', Ἀθήνα 1985, σελ. 563.

μέσα σὲ ἕνα ξέσπασμα τῆς λαϊκῆς ὀργῆς, ὁδηγεῖται τελικὰ στὰ δικαστήρια καὶ καταδικάζεται «διὰ περιύβρισιν τῆς ἑλληνικῆς θρησκείας». Ἀποφεύγει τὴ φυλάκιση χάρη στὴν παρέμβαση τοῦ ἀμερικανοῦ πρέσβη στὴν Κωνσταντινούπολη, ὁ ὁποῖος καὶ τὸν φυγαδεύει[28].

Οἱ μισσιονάριοι μεταφέρουν γιὰ πρώτη φορὰ στὴν Ἑλλάδα καὶ τὸν θεσμὸ τῶν *κατηχητικῶν* ἢ *κυριακῶν σχολείων* (Sunday Schools). Ἔτσι εἰσάγουν ἕνα εἶδος «κατήχησης» ποὺ ἀποσιωπᾶ ἐντελῶς τὴν πίστη καὶ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας, μετασκευάζοντας τὴν «πίστη» σὲ ἠθικὸ αἰτούμενο μὲ «πρακτικὲς» ἐκδηλώσεις «εὐσέβειας» στὴ συμπεριφορὰ (— κατηχητικὸ εἶδος ποὺ θὰ τὸ ἀναπτύξουν καὶ θὰ τὸ καλλιεργήσουν ἀργότερα οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς θρησκευτικὲς ὀργανώσεις). Μέσω τῶν κατηχητικῶν σχολείων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκπαιδευτικῶν τους ἱδρυμάτων, ὅπως καὶ ἑσπερινῶν κηρυγμάτων, «ἁγιογραφικῶν μαθημάτων» καὶ φιλανθρωπικῶν σωματείων, οἱ μισσιονάριοι κατακλύζουν κυριολεκτικὰ τὴν Ἑλλάδα μὲ προπαγανδιστικὸ ὑλικό. Ἔχουν ἱδρύσει τυπογραφεῖα στὴ Σύρο καὶ στὴ Σμύρνη καὶ ἐκδίδουν σειρὲς βιβλίων γιὰ παιδιά, γιὰ νέους, γιὰ γονεῖς, γιὰ δασκάλους, κυρίως μὲ ἠθοπλαστικὸ περιεχόμενο, ἀλλὰ καὶ κλασικὰ ἐγχειρίδια προτεσταντικῆς κατήχησης. Τὸ 1836 κυκλοφοροῦσαν στὴν Ἑλλάδα 45000 προτεσταντικὲς μετα-

28. Ch. Frazee, *ὅ.π.*, σελ. 230-231. — «Τέλος πάντων, ματακρίθη καὶ τοῦτες τὶς ἡμέρες ὁ σοφὸς παπὰς Ἀμερικανὸς Κίνης καὶ μαζώχτηκε ὅλος ὁ λαός, ἀγαναχτισμένος δι' ὅλα αὐτὰ τῆς θρησκείας, καὶ βεβαιώθηκαν οἱ κριταὶ μὲ πλῆθος ἀπόδειξες βάσιμες. Καὶ τὰ παιδιὰ τοῦ Καΐρη, οἱ μαθηταὶ ἀπὸ τὰ σκολειὰ ἐδῶ, τὸν περασπιζόταν, καὶ ὁ κατηχητὴς τοῦ σκολειοῦ, ὁ Πήλικας καὶ Τριανταφύλλης, συνηγοροῦσαν περὶ αὐτό. Ἀφοῦ τὸ κριτήριον εἶδε τόσες μαρτυρίες καὶ ἔγγραφα βάσιμα καὶ τὸν λαὸν ἀναμμένον, τὸν καταδίκασαν εἰς τὴν φυλακή· τοῦ μέτρησε δεκαέξι μέρες καὶ ὕστερα ἀπὸ αὐτὸ νὰ φύγει διὰ πάντα ἀπὸ δῶ· στὸν Μεντερσὲ φυλακὴ δὲν πῆγε, εἶναι ἀνώτερος ἀπὸ τοὺς νόμους»: Μακρυγιαννη, *Ὁράματα καὶ θάματα*, 187, 10-20. — Ch. Frazee, σελ. 230-231. — Γ. Μεταλληνος, *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως*, σελ. 77.

φράσεις[29]. Παράλληλα διαδίδουν συστηματικά, κυρίως στὰ σχολεῖα, προτεσταντικὰ ᾄσματα γιὰ παιδιά, ἐπιδιώκοντας τὸν ἀποκλεισμὸ τῶν ὕμνων τῆς ὀρθόδοξης λατρείας ἀπὸ τὴν ἐκπαίδευση.

*

Οἱ ἀντιδράσεις γιὰ τὸ πραξικόπημα τοῦ αὐτοκεφάλου, τὴ διάλυση τῶν μοναστηριῶν καὶ τὸ ὄργιο τοῦ προτεσταντικοῦ προσηλυτισμοῦ ἐνσαρκώνονται χαρακτηριστικά, ἀλλὰ καὶ διαφοροποιοῦνται ἐνδεικτικὰ σὲ τρεῖς κεντρικὲς φυσιογνωμίες τῆς περιόδου ἐκείνης, ποὺ εἶναι: ὁ πρεσβύτερος Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος ὁ ἐξ Οἰκονόμων, ὁ μοναχὸς Χριστόφορος Παναγιωτόπουλος ἢ Παπουλάκος, καὶ ὁ λαϊκὸς Κοσμᾶς Φλαμιάτος.

Ὁ **Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος** (1780-1857) εἶναι ἡ σημαντικότερη θεολογικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ προσωπικότητα τοῦ ἑλληνικοῦ χώρου στὸν 19ο αἰώνα, κατὰ τὴν ὁμολογία φίλων καὶ ἐπικριτῶν του[30]. Ἡ μόνη θαρραλέα ἰδεολογικὴ ἀντιπολίτευση τοῦ βαυαρικοῦ καθεστῶτος, ὁ ἀδυσώπητος καταμηνυτὴς τῶν θεολογικῶν αὐθαιρεσιῶν τοῦ Φαρμακίδη, σύμβολο τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης στὴν Ἑλλάδα τῆς ἐποχῆς του.

Γεννήθηκε στὴν Τσαρίτσανη τῆς Θεσσαλίας. Ὁ πατέρας του, πρεσβύτερος μὲ τὸ ἀξίωμα τοῦ Οἰκονόμου τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλασσῶνος, τοῦ δίδαξε τὰ πρῶτα γράμματα. Συμπλήρωσε τὴ σχολική του παιδεία στὴ λαμπρὴ τότε σχολὴ τῶν Ἀμπελακίων, ὅπου ἔμαθε καλὰ καὶ τὴ γαλλικὴ γλώσσα. Ἄλλες μεθοδικὲς σπουδὲς δὲν

29. Γ. Μεταλληνος, *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως*, σελ. 79. — Τοῦ Ιδιου, *Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση*, σελ. 274-318, ὅπου καὶ ἡ περιεκτικότερη ὡς σήμερα στὴ σχετικὴ βιβλιογραφία παρουσίαση τοῦ ἔργου τῶν ξένων μισσιοναρίων κατὰ τὴν ὀθωνικὴ περίοδο.

30. Βλ. Μαν. Γεδεων, *Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ Γένους*, σελ. 135, 138, 144. — Κ. Θ. Δημαρα, *Ὁ Κοραῆς καὶ ἡ ἐποχή του* («Βασικὴ Βιβλιοθήκη» 9), σελ. 53, 55.

ἔκανε, τὴν ὑπόλοιπη καὶ πραγματικὰ ἐντυπωσιακὴ κατάρτισή του τὴν κατάκτησε μόνος μὲ ἐπίμονη μελέτη.

Σὲ ἡλικία 21 ἐτῶν καὶ φημισμένος ἤδη μεταξὺ τῶν συμπατριωτῶν του γιὰ τὰ ἔκτακτα διανοητικά του χαρίσματα, χειροτονεῖται ἔγγαμος πρεσβύτερος. Διορίζεται ἐπίσης Οἰκονόμος τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλασσῶνος καὶ ἀπὸ τότε ἀρχίζει νὰ ὑπογράφεται Οἰκονόμος ὁ ἐξ Οἰκονόμων. Ἐπιδίδεται σὲ φιλολογικὲς μελέτες καὶ μεταφράσεις — «τὰ πρῶτα του γραπτά, ἀνάμικτα καὶ μὲ θρησκευτικὰ ἐνδιαφέροντα, τὸν δείχνουν ἰδίως προσανατολισμένο πρὸς τὴ λογοτεχνία: γνωρίζουμε ὅτι μετέφρασε σὲ ἡρωϊκοὺς στίχους τὶς Περιπέτειες τοῦ Τηλεμάχου τοῦ Fénelon, ὅτι ἐσύνθεσε μιὰ τραγωδία, ὅτι ἔγραφε στίχους, ὅτι παρακολουθοῦσε ὣς πολὺ μεταγενέστερα χρόνια τὴν γαλλικὴ ποίηση τοῦ καιροῦ, τὴν ρωμαντική»[31]. Παράλληλα ἀναπτύσσει εὐρύτατο κηρυκτικὸ ἔργο στὴ Θεσσαλία.

Τὸ 1806, μὲ ἀφορμὴ τὸ ἐπαναστατικὸ κίνημα τοῦ παπα-Εὐθύμιου Βλαχάβα, συλλαμβάνεται ἀπὸ τὸν Ἀλῆ Πασᾶ, ἀλλὰ κατορθώνει νὰ ἐλευθερωθεῖ μὲ χρηματικὰ λύτρα. Φεύγει στὶς Σέρρες καὶ ἀπὸ ἐκεῖ στὴ Θεσσαλονίκη, ὅπου γιὰ ἕνα διάστημα συνεχίζει τὶς προσωπικές του θεολογικὲς καὶ φιλολογικὲς μελέτες.

Τὸ 1809 καλεῖται στὴ Σμύρνη, μαζὶ μὲ τὸν Κωνσταντίνο Κούμα, νὰ διδάξει στὸ «Φιλολογικὸν Γυμνάσιον», προπύργιο τότε τῶν «προοδευτικῶν» ἰδεῶν καὶ ἀντίπαλο πόλο τῆς συντηρητικῆς «Εὐαγγελικῆς Σχολῆς». Ἔμεινε στὴ Σμύρνη δέκα χρόνια, ὡς καθηγητὴς τῶν φιλολογικῶν μαθημάτων καὶ τῆς ρητορικῆς. Τὴν περίοδο αὐτὴ θαυμάζει τὸν Κοραῆ, τὶς γλωσσικές του ἀπόψεις καὶ τὶς ἰδέες τοῦ Διαφωτισμοῦ. Συνδέεται καὶ ἀλληλογραφεῖ μὲ τὸν Φαρμακίδη στὴ Βιέννη καὶ τὸν Καΐρη στὶς Κυδωνίες. Ἐκδίδει σύγγραμμα *Ρητορικῆς*, τὰ *Γραμματικὰ* (σύστημα αἰσθητικῆς), καὶ ἐλεύθερη μετάφραση τοῦ «Φιλάργυρου» τοῦ Μολιέρου μὲ τὸν τίτλο *Ὁ ἐξηνταβελόνης*.

31. Κ. Θ. Δημαρας, *ὅ.π.*, σελ. 53.

Τὸ περιβάλλον τῆς Σμύρνης καὶ ἡ ἄμεση ἐπαφή του μὲ τοὺς κοραϊκοὺς κύκλους ἀφυπνίζουν τὸν Οἰκονόμο στὸ κρίσιμο δίλημμα ποὺ ζεῖ ὁ Ἑλληνισμός: Βλέπει καθαρὰ τὸ πραγματικὸ ἀντίκρισμα τῆς ἀντιπαλότητας «προοδευτικῶν» καὶ «συντηρητικῶν», γνωρίζει ἀπὸ κοντὰ τὴν ἀνθρώπινη ποιότητα καὶ τὶς δυνάμεις ποὺ ἀντιπαρατίθενται, ζεῖ τὴν ἰδεολογικὴ τρομοκρατία ποὺ ἀσκοῦν οἱ κύκλοι τοῦ «Λόγιου Ἑρμῆ»[32], ἀντιλαμβάνεται σὲ ποιὸν ριζικὸ ἀφελληνισμὸ ὁδηγοῦν τὸ Γένος «οἱ σπουδάζοντες ἀποσπάσαι τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῆς μητρὸς αὐτῶν Ἐκκλησίας». Ὁ ἴδιος δὲν εἶχε ποτὲ δασκάλους —οὔτε ὑπῆρχαν— ποὺ νὰ τὸν χειραγωγήσουν στὴ θεολογία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, δὲν εἶχε ὅμως καὶ ἀλλοτριωθεῖ ἡ πνευματικὴ καὶ μορφωτική του ὑποδομὴ ἀπὸ τὴν ψυχολογικὴ μέθη γιὰ τὰ «φῶτα» τῆς Δύσης ποὺ μετάγγιζαν τὰ πανεπιστημιακὰ περιβάλλοντα τῆς Εὐρώπης. Ἔτσι στὴν κρίσιμη ἐπιλογὴ ὑπερτεροῦν μέσα του οἱ καταβολὲς τῆς λαϊκῆς εὐσέβειας καὶ τῆς μελέτης τῶν πατερικῶν κειμένων.

Τὸ 1819 καλεῖται στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ ὁρίζεται Μέγας Οἰκονόμος καὶ ἱεροκήρυκας τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Ἡ φήμη τῆς ρητορικῆς του ἱκανότητας καὶ τῆς πνευματικῆς του δράσης ἦταν μεγάλη καὶ ἡ θητεία του στὸ Πατριαρχεῖο τὴν ἐπαύξησε. Μὲ τὸν διωγμὸ ποὺ ἐξαπέλυσαν οἱ Τοῦρκοι ὅταν ἐξεράγη ἡ ἐπανάσταση, φυγαδεύεται στὴν Ὀδησσό, λίγες μόλις μέρες πρὶν ἀπὸ τὸν ἀπαγχονισμὸ τοῦ Γρηγορίου Ε΄. Ὅταν μεταφέρθηκε ἐκεῖ καὶ τὸ λείψανο τοῦ Πατριάρχη, ὁ Οἰκονόμος ἐκφωνεῖ ἕναν περίφημο ἐπικήδειο λόγο ποὺ ἔμεινε ἱστορικός. Τὰ κηρύγματα ἑνὸς ἔτους παραμονῆς του στὴν Ὀδησσὸ δημοσιεύτηκαν ἀργότερα σὲ τόμο, στὸ Βερολίνο (1833). Τὸ 1822 προσκαλεῖται ἀπὸ τὸν τσάρο στὴν Πετρούπολη. Ἐκλέγεται μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν καὶ τῆς Θεολογικῆς Ἀκαδημίας τῆς Πετρούπολης καὶ ἐργάζεται ὡς σύμβουλος τοῦ τσάρου γιὰ τὶς ἑλληνικὲς

32. Βλ. Μαν. Γεδεων, *ὅ.π.*, σελ. 135.

ὑποθέσεις. Γνωρίζεται μὲ τὸν Ἰωάννη Καποδίστρια, συνεργάζεται μαζί του γιὰ τὴν ἵδρυση Θεολογικῆς Ἀκαδημίας στὴν Ἑλλάδα, καὶ στὴν ἴδια προοπτικὴ ἐπιστρατεύει τοὺς πλούσιους ἐμπόρους ἀδελφοὺς Ριζάρη, ποὺ θὰ χρηματοδοτήσουν ἀργότερα τὴν ὁμώνυμη ἐκκλησιαστικὴ σχολὴ στὴν Ἀθήνα.

Τὸ 1833, παρὰ τὴν ἐπιμονὴ τοῦ τσάρου νὰ τὸν κρατήσει στὴν ὑπηρεσία του, ἀναχωρεῖ γιὰ τὴν ἐπιστροφὴ στὴν ἀπελευθερωμένη Ἑλλάδα. Ὁ τσάρος τὸν παρασημοφορεῖ καὶ τὸν τιμᾶ μὲ ἰσόβια σύνταξη. Περνάει ἀπὸ τὸ Βερολίνο, ὅπου ἀνακηρύσσεται ἀντεπιστέλλον μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν καὶ παρασημοφορεῖται μὲ τιμὲς ἀπὸ τὸν βασιλιὰ τῆς Πρωσσίας. Κατεβαίνει στὴν Ἰταλία καὶ ὁ πάπας Γρηγόριος Ις´ ὀργανώνει λαμπρὴ ὑποδοχή του στὸ Βατικανό. Ὅταν τελικὰ φθάνει στὸ Ναύπλιο, τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 1834, ἡ φήμη καὶ τὸ κύρος του ἔχουν ἤδη ἐπιβάλει τὴν προσωπικότητά του στοὺς πολιτικοὺς καὶ ἐκκλησιαστικοὺς κύκλους τοῦ τόπου.

Ὁ Οἰκονόμος παίρνει ἀμέσως θέση ἐναντίον τῆς πραξικοπηματικῆς ἀνακήρυξης τοῦ αὐτοκεφάλου. Χαρακτηρίζει τὸ νέο ἐκκλησιαστικὸ καθεστὼς «παράδειγμα προτεσταντικῶν κονσιστορίων» καὶ ὀνομάζει «ἀρχέκακον καὶ ἀποφράδα» τὴ μέρα ποὺ συντελέστηκε ἡ αὐτοκεφαλία. Ὁ Φαρμακίδης ἀντιδρᾶ μὲ βιαιότητα καὶ ἀντεπιτίθεται μὲ ὕβρεις. Ἀποκαλεῖ τὸν Οἰκονόμο «Ρῶσον» καὶ «μίσθιον ὄργανον τῆς Ρωσίας», καὶ στὴ θεολογικὴ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Οἰκονόμου ἀντιτάσσει τὶς ἐθνικιστικὲς ἰδέες τῶν Κοραϊκῶν, ὅπως καὶ τὴ ριζικὴ ἀμφισβήτηση τῆς οἰκουμενικότητας τοῦ Πατριαρχείου[33].

33. Ἤδη στὴν Ἔκθεση τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἐπιτροπείας τοῦ 1833 περιλαμβανόταν ἡ φράση: «*Ὁ Ἐπίσκοπος τῆς Κωνσταντινουπόλεως ... προσλαβὼν ἐπὶ πᾶσι τὸν τίτλον τοῦ Οἰκουμενικοῦ, λέξεως ἀσημάντου*»! Γιὰ τοὺς κοραϊκοὺς τόσο ἡ ἐκκλησιαστικὴ ὅσο καὶ ἡ ἑλληνικὴ καθολικότητα καὶ οἰκουμενικότητα εἶναι ἔννοιες χωρὶς σημασία, κυριολεκτικὰ ἀσήμαντες. Ὁ Ἑλληνισμὸς μετασκευάζεται σὲ ἐπαρχιωτικὸ ἐθνικισμὸ καὶ ἡ Ὀρθοδοξία σὲ ἐπιμέρους θρησκευτι-

Ἡ διχογνωμία ἐξελίσσεται σὲ ἰδεολογικὴ διένεξη καὶ προσωπικὴ ἀντίθεση ποὺ διαρκεῖ περισσότερο ἀπὸ εἴκοσι χρόνια. Κάθε γνώμη καὶ θέση τοῦ ἑνὸς εἶναι ὕποπτη καὶ ἀπαράδεκτη γιὰ τὸν ἄλλον, δὲν ὑπάρχει περιθώριο σύγκλισης καὶ συνεννόησης. Δυὸ μερίδες σχηματίζονται γύρω ἀπὸ τοὺς πρωταγωνιστὲς τῆς διένεξης: «συντηρητική» ἡ μερίδα τοῦ Οἰκονόμου, «φιλελεύθερη» τοῦ Φαρμακίδη. Ἡ πρώτη συσπειρώνεται γύρω ἀπὸ τὶς ἐφημερίδες *«Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ»*, *«Σωτὴρ»* καὶ *«Αἰών»*, ἡ δεύτερη γύρω ἀπὸ τὴν ἐφημερίδα *«Ἀθηνᾶ»*. Μὲ τὸν Φαρμακίδη συντάσσεται καὶ ὁ Νεόφυτος Βάμβας, τοῦ ὁποίου τὴ μετάφραση τῆς Γραφῆς σφοδρότατα ἐπέκρινε μὲ συστηματικὸ συγγραφικὸ πόνημα ὁ Οἰκονόμος.

Συχνότατα τὰ κείμενα τῆς ἀντιπαράθεσης εἶναι θεολογικὰ μελετήματα ἀκαδημαϊκοῦ χαρακτήρα, ὑψηλοῦ ἐπιπέδου «ἐπιστολιμαῖαι διατριβαί». Παράλληλα, ἀπὸ τὶς στῆλες τῶν ἐφημερίδων, συντηρεῖται καὶ ἡ φραστικὴ ὀξύτητα, οἱ πολιτικοὶ ὑπαινιγμοί, οἱ προσωπικὲς αἰχμές. Τὰ θέματα τῆς εἰκοσάχρονης διένεξης εἶναι ἡ αὐτοκεφαλία τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας, ἡ μετάφραση Βάμβα τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ἡ προσηλυτιστικὴ δραστηριότητα τῶν προτεσταντῶν, οἱ κακοδοξίες καὶ ἡ καταδίκη τοῦ Θεόφιλου Καΐρη, τὸ θέμα τοῦ ὅρκου στὰ δικαστήρια.

Στὸ μεταξὺ ὁ Ὄθωνας ἐνηλικιώνεται, τὸ κράτος ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὴ λοιμικὴ τῆς ἀντιβασιλείας, ἡ ἐπανάσταση τοῦ Μακρυγιάννη καὶ τοῦ Καλλέργη (3 Σεπτεμβρίου 1843) δίνει στοὺς Ἕλληνες Σύνταγμα, οἱ πρεσβεῖες τῶν μεγάλων δυνάμεων ραδιουργοῦν ἀδιάλειπτα στὴν Ἀθήνα ἐπιδιώκοντας ἡ καθεμιὰ τὴ μονοπώληση τοῦ ἐλέγχου τῆς κρατικῆς πολιτικῆς, ὁ βασιλιὰς ἀποδείχνεται καθημερινὰ ἀνίκανος στὸν ρόλο ποὺ καλεῖται νὰ διαδραματίσει, οἱ μισσιονάριοι ἐξακολουθοῦν νὰ ὀργιάζουν, οἱ λαϊκὲς ἐξε-

κὴ «ὁμολογία». «With the trend of the modern world the nationalism began to dominate the oecumenicity», ἐπισημαίνει ἐπιγραμματικὰ ὁ Steven RUNCIMAN (: *The Great Church in Captivity*, σελ. 379).

γέρσεις συνεχίζονται, ὁ πάπας συνεχῶς παρεμβαίνει στὸν Ὄθωνα γιὰ τὰ «δικαιώματα» τῶν ἑλλήνων Ρωμαιοκαθολικῶν. Καὶ μέσα σὲ αὐτὸ τὸ τραγικὸ σκηνικό, ἡ διανόηση τοῦ καινούργιου κρατιδίου ἔχει ἀγκυλωθεῖ στὴν πόλωση «συντηρητικῶν» καὶ «προοδευτικῶν». Ὁ κύριος ἄξονας κάθε ἰδεολογικῆς καὶ πνευματικῆς κίνησης εἶναι ἡ ἀντιμαχία «παραδοσιακῶν» καὶ «νεωτεριστῶν» — ἡ διαμάχη Οἰκονόμου καὶ Φαρμακίδη.

Δὲν εἶναι αὐθαίρετο νὰ ἰσχυρισθεῖ κανεὶς ὅτι αὐτὴ ἡ διαμάχη σφράγισε ἀνεξίτηλα τὸν νεοελληνικὸ πνευματικὸ βίο, ἀφοῦ μέσα ἀπὸ τέτοιες κοσμογονικὲς ζυμώσεις αὐτὴ προσδιόρισε τὴ μονότροπη φορὰ καὶ τὸν περιορισμὸ κάθε προβληματισμοῦ στὸ δίλημμα «συντήρησης» καὶ «προόδου». Κατὰ τοῦτο ὁ Οἰκονόμος ἔπαιξε ἀθέλητα τὸ παιχνίδι τῶν ἀντιπάλων του. Οἱ θέσεις του εἶναι συνήθως ἄψογα ὀρθόδοξες καὶ γνήσια ἑλληνοκεντρικές, ὑποταγμένες ὅμως πάντοτε στὸ τυπικὰ δυτικὸ ψευδοπρόβλημα τῶν πολωτικῶν σχηματοποιήσεων. Τὸ τί ἀκριβῶς ἀντιπροσωπεύει ἡ ὀρθόδοξη παράδοση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, ποιὸ πραγματικὸ περιεχόμενο ζωῆς εὐαγγελίζεται, ποιὰν ἐκρηκτικὴ κοινωνικὴ δυναμικὴ κυοφορεῖ ἡ ἐμμονὴ στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἑλληνικότητα καὶ —ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ— τί ἀκριβῶς ἀντιπροτείνει ὡς νόημα καὶ τρόπο βίου ὁ δυτικὸς «φωταδισμὸς» καὶ «νεωτερισμός»: Αὐτὰ ἦταν τὰ οὐσιώδη, ἀλλὰ ἀνεπίγνωστα ἀντικείμενα τῆς διαμάχης, θαμμένα κάτω ἀπὸ τὶς ἐπιφάσεις τῶν δάνειων σχηματοποιήσεων, τῆς ρητορικῆς συνθηματολογίας, τῶν «ἀντικειμενικῶν» τεκμηριώσεων.

Στὸ πλασματικὸ ἰδεολογικὸ ἐπίπεδο τῆς πόλωσης συντηρητισμοῦ καὶ προοδευτικότητας καὶ οἱ δυὸ παρατάξεις εἶχαν τὰ δίκια τους. Ὁ Φαρμακίδης, μὲ τὰ δυτικὰ κριτήρια τῆς ἠθικῆς συνέπειας καὶ τῶν ὀρθολογικῶν ἀπαιτήσεων, καυτηρίαζε π.χ. τὴν ἀναμφισβήτητη διαφθορὰ τοῦ Φαναρίου, τὴ σιμωνία ποὺ ἐκεῖ κυριαρχοῦσε, τὴν ἀντικανονικότητα καὶ τὶς αὐθαιρεσίες τῆς πατριαρχικῆς συνόδου, τὶς ἐξουσιαστικὲς φιλοδοξίες τῶν πατριαρχικῶν. Κατάδειχνε τὴ θεολογικὴ ἀσυνέπεια τῶν βατικάνειων διεκδικήσεων τοῦ θρό-

νου τῆς Κωνσταντινούπολης, τὴν κραυγαλέα ἀντίθεση πρὸς τὸ «ἀληθινὸ» νόημα τῶν ἐκκλησιαστικῶν κανόνων, πρὸς τὶς εὐαγγελικὲς ἐπιταγὲς τῆς ταπείνωσης καὶ τῆς θυσιαστικῆς διακονίας[34].

Ὁ Οἰκονόμος ἀντέτασσε τὴν προτεραιότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἑνότητας, τὴν πιστότητα στὴ διαμορφωμένη παράδοση, στὴν ἱεραρχικὴ ἑνοείδεια τῆς οἰκουμενικῆς Ὀρθοδοξίας. Ἀπέρριπτε τὴν εἰσαγωγὴ τῶν «δημοκρατικῶν» ἰδεολογημάτων τοῦ Διαφωτισμοῦ στὸν ἐκκλησιαστικὸ βίο, τὴν ὀρθολογικὴ ἀντίληψη τῆς «ὁμοσπονδιακῆς» ἑνότητας, τὴν ὑποταγὴ τῆς Ἐκκλησίας στὶς ἠθικιστικὲς σκοπιμότητες τῆς κρατικῆς ἐξουσίας[35]. Εἶχε δίκιο, ἀλλὰ ἡ θεολογική του ὀξυδέρκεια δὲν ἔφτανε ὣς τὸν πυρήνα τῆς διαφορᾶς: Ὅτι ἡ Ἐκκλησία δὲν ἐνδιαφέρεται πρωταρχικὰ γιὰ τὴν ἠθικὴ τῶν ἐκπροσώπων της καὶ τὴν ἰδεολογική τους συνέπεια, ὅτι ἡ ἀνθρώπινη πτώση καὶ ἁμαρτία εἶναι πάντοτε δεδομένη, ἀλλὰ προτεραιότητα ἔχει ἡ διαφύλαξη τῶν «ὁρίων» τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος, ὄχι γιὰ λόγους «συντήρησης», ἀλλὰ μόνο γιὰ νὰ διασωθεῖ ἀπαραχάρακτη ἡ σημαντικὴ τοῦ τρόπου τῆς «ὄντως ζωῆς» καὶ σωτηρίας — ἡ πανανθρώπινη ἐλπίδα γιὰ τὴ νίκη καταπάνω στὸν θάνατο.

Τελικά, στὴ διαμάχη ὑπερίσχυσε ἡ μερίδα τοῦ Οἰκονόμου, τουλάχιστον φαινομενικά. Ὕστερα ἀπὸ μακρὲς ζυμώσεις, παρασκήνια καὶ διαπραγματεύσεις, τὸ σχίσμα τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας ἄρθηκε μὲ τὴν παραχώρηση ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο «συνοδικοῦ Τόμου» ἀναγνώρισης τῆς αὐτοκεφαλίας, στὶς 29 Ἰουνίου 1850. Ὁ Τόμος νομιμοποιοῦσε τὴν ἀνταρσία θέτοντας κάποιες προϋποθέσεις, ἄλλες τυπικὲς καὶ ἄλλες οὐσιαστικές. Ἀπὸ τὶς τυπικὲς προϋποθέσεις τηρήθηκαν μερικές, ἀπὸ τὶς οὐσιαστικὲς

34. Βλ. τὸ μᾶλλον ἀντιπροσωπευτικότερο ἔργο του: *Ὁ Συνοδικὸς τόμος ἢ περὶ ἀληθείας*, Ἐν Ἀθήναις (τύποις Νικολάου Ἀγγελίδου) 1852.

35. Βλ. ὡς ἀντιπροσωπευτικότερο τὸ ἀπὸ τὴν πρώτη περίοδο τῆς διαμάχης ἔργο του: *Περὶ τῶν τριῶν βαθμῶν τῆς Ἱερωσύνης καὶ περὶ τῆς γνησιότητος τῶν Ἀποστολικῶν κανόνων*, ἐν Ναυπλίᾳ 1835.

καμία: Μὲ τὸν νόμο ΣΑ΄ τοῦ 1852 ἡ ἑλλαδικὴ κυβέρνηση, δίχως τὴν παραμικρὴ ἀναφορὰ στὸν πατριαρχικὸ Τόμο, ἀναθεωροῦσε ὁρισμένες διατάξεις τοῦ καταστατικοῦ χάρτη τῶν Φαρμακίδη - Μάουρερ, χωρὶς νὰ μεταβάλει στὸ παραμικρὸ τὸ καθεστὼς ὁλοκληρωτικῆς ὑποταγῆς τῆς ἐκκλησίας στὸ κράτος[36]. Ὁ Οἰκονόμος εἶχε νικήσει πύρρεια νίκη.

Ὁ μοναχὸς **Χριστόφορος Παναγιωτόπουλος** ἢ **Παπουλάκος** —ἢ καὶ Παπουλάκης— (γύρω στὰ 1770-1861) γεννήθηκε στὸ χωριὸ Ἄρμπουνα τῆς ἐπαρχίας Καλαβρύτων. Ἦταν τελείως ἀγράμματος καὶ ἀσκοῦσε ὡς λαϊκὸς τὸ ἐπάγγελμα τοῦ κρεοπώλη ἢ ἐμπόρου ζώων. Ἀποφάσισε νὰ γίνει μοναχὸς σὲ μεγάλη ἡλικία. Ὁ Χρυσόστομος Παπαδόπουλος ἀναφέρει ὅτι μόνασε ἀρχικὰ στὴ Μονὴ τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου[37], πάντως τὸ 1825 ἦταν ἤδη μοναχὸς καὶ ἀσκήτευε σὲ καλύβι ποὺ εἶχε ὁ ἴδιος χτίσει κοντὰ στὸ χωριὸ τῆς καταγωγῆς του[38].

Πρέπει νὰ παρέμεινε περισσότερο ἀπὸ εἴκοσι χρόνια στὴν αὐστηρὴ ἄσκηση τῆς ζωῆς τοῦ ἐρημίτη. Καὶ στὴ διάρκεια αὐτῶν τῶν ἐτῶν σίγουρα ἔμαθε γραφή, ἀνάγνωση καὶ ἐξοικειώθηκε μὲ τὰ λειτουργικὰ κείμενα τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως καὶ μὲ ἄλλες γραπτὲς πηγὲς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας. Πλησίαζε τὰ ὀγδόντα του χρόνια, ὅταν τὸ 1847 πῆρε τὴν ἀπόφαση νὰ ἀρχίσει ἔργο κηρυκτικὸ περιοδεύοντας στὰ χωριὰ τῆς περιοχῆς Ἀχαΐας.

36. Βλ. Ch. Frazee, σελ. 215 κ.ἑ. — Χρυσοστ. Παπαδοπουλου, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, σελ. 354 κ.ἑ. — Γ. Δ. Μεταλληνου, *Ἑλλαδικοῦ αὐτοκεφάλου παραλειπόμενα*, Ἀθήνα («Δόμος»)[2] 1989. — Γ. Α. Γερομιχαλου, *Ὁ Κωνσταντίνος Οἰκονόμος ὁ ἐξ Οἰκονόμων καὶ ἡ ἐποχή του*, Θεσσαλονίκη 1964.

37. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, σελ. 388.

38. Θεώνης Σταθοπουλου, *Τὸ κίνημα τοῦ Παπουλάκου: Οἱ πολιτικές, κοινωνικὲς καὶ θρησκευτικὲς διαστάσεις του*, Ἀθήνα (Διδακτορικὴ διατριβὴ στὸ Πάντειο Πανεπιστήμιο) 1990, σελ. 28.

Ταχύτατα διαδόθηκε ἡ φήμη τῶν ἐκπληκτικῶν χαρισμάτων του. Εἶχε μιὰ ἐξαιρετικὴ ἱκανότητα νὰ συνεπαίρνει μὲ τὸν λόγο του τὰ πλήθη, ποὺ δὲν κουράζονταν νὰ τὸν ἀκοῦν ἐπὶ ὧρες πολλὲς νὰ κηρύττει. Μιλοῦσε τὴ γλώσσα τῶν ἀγράμματων ἀνθρώπων, μὲ βαρβαρισμούς, ἀσυνταξίες καὶ γραμματικὰ λάθη, «γλῶσσαν χυδαίαν» γιὰ τοὺς ἐγγράμματους. Ἀλλὰ εἶχε τὴν πειθὼ τῆς στοργῆς καὶ τοῦ πόνου γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὁ λόγος του ἀφοροῦσε τὴ ζωὴ καὶ τὰ προβλήματά τους, ἔβγαινε μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τους. Καὶ τὸ παράδειγμα τοῦ Παπουλάκου ἦταν ἐνσάρκωση τῶν λεγομένων του: Δὲν εἶχε τίποτε δικό του ἔξω ἀπὸ τὸ ράσο ποὺ φοροῦσε, καὶ ὅ,τι τοῦ πρόσφεραν οἱ χωρικοὶ γιὰ συντήρηση τὸ μοιραζόταν μὲ τοὺς φτωχότερους παρακινώντας ὅλους σὲ ἀγαθοεργία καὶ ἀλληλεγγύη.

Κηρύττει μετάνοια καὶ πιστότητα στὴν πράξη τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου: νηστεία, προσευχή, τήρηση τῶν ἀργιῶν, ἐλεημοσύνη. Καυτηριάζει τὴ μοιχεία, τὴν ψευδορκία, τὴν κλοπὴ καὶ ἰδιαίτερα τὴ ζωοκλοπὴ ποὺ μάστιζε τὴ Δυτικὴ Πελοπόννησο. Τὰ κηρύγματά του προκαλοῦν τέτοια μεταστροφὴ τοῦ ἀκροατηρίου, ποὺ οἱ ἴδιες οἱ πολιτικὲς ἀρχὲς ἀναγκάζονται νὰ ὁμολογήσουν ὅτι αὐτὸ ποὺ δὲν κατόρθωσαν οἱ νόμοι καὶ τὰ καταδιωκτικὰ σώματα, τὸ πέτυχε ἕνας «ἰδιώτης καλόγηρος»[39]. «Ἡ ἐπιστροφὴ τῶν κλοπιμαίων εἶναι τὸ ἀποκορύφωμα τῆς ἠθικῆς μεταστροφῆς τῶν διδασκομένων. Προηγεῖται ἡ ἐξάλειψις τῆς κακίας, τοῦ μίσους, τῆς ζωοκλοπῆς, τῆς δενδροκοπίας».

Προοδευτικά, ὡστόσο, ζώντας μέσα στὸν λαὸ καὶ βλέποντας στὴν πράξη τὶς συνέπειες τῆς ἀσκούμενης ἀπὸ τὴ Βαυαροκρατία πολιτικῆς, στρέφει τὸ κήρυγμά του καὶ στὰ φλέγοντα θέματα τῆς ἐποχῆς: Στηλιτεύει ἀμείλικτα τὸ αὐτοκέφαλο καὶ τὴν κατάργηση τῶν παραδοσιακῶν μητροπόλεων ποὺ ἄφησε τὸν λαὸ ἀποσμαντο. Καυτηριάζει τὴ διάλυση τῶν μοναστηριῶν, τὶς εὐκολίες ποὺ παρε-

39. Ἐφημερίδα «Αἰών», 18 Ἰουλίου 1851, ἀριθμ. φύλλου 1177.



χει τὸ κράτος στοὺς ξένους μισσιονάριους, τὰ «ἀλληλοδιδακτικὰ» σχολεῖα ποὺ εἶχαν ἐπιβάλει στὴν ἐκπαίδευση οἱ μισσιονάριοι, τὸν ἐξωβελισμὸ τῶν «θεϊκῶν γραμμάτων» ἀπὸ τὰ σχολειὰ — καὶ ἐννοεῖ τὴν Ὀκτώηχο καὶ τὸ Ψαλτήρι.

Διαβλέπει καὶ ἐπισημαίνει πίσω ἀπὸ αὐτὰ τὰ συμπτώματα ἕναν σαφέστατο στόχο: *«εἶναι σκοπὸς νὰ χαλάσουν τὴν θρησκεία»*. Καὶ ἐντοπίζει τοὺς αἴτιους: Πρῶτοι οἱ Ἄγγλοι, ποὺ μὲ τὸ «δάνειον» ἐλέγχουν τὸ κράτος καὶ τὸ ὑποτάσσουν στὰ θελήματά τους. Ὕστερα ὅλοι οἱ ξένοι, «λουθηροκαλβίνοι», ποὺ ἔχουν κατακλύσει τὴν Ἑλλάδα, Βαυαροὶ καὶ μισσιονάριοι. Εἶναι ὁ Καΐρης *«ὅτι ἔβαλε τὴ φωτιά»*, εἶναι ὁ Φαρμακίδης *«ὅτι ἔχυσε τὸ φαρμάκι»*. Εἶναι ἡ Σύνοδος ποὺ δέχεται νὰ ὑπηρετεῖ τὰ ἐπίβουλα σχέδια τῶν ξένων καὶ ποὺ ὁ Παπουλάκος τὴν ὀνομάζει *«μιαρά, διαβολική, βουλομένη* (σφραγισμένη) *μὲ τὴ βούλα τοῦ Ἄρμανσπεργκ»*[40].

Τὸ κήρυγμα τοῦ Παπουλάκου καταλήγει νὰ εἶναι μιὰ ριζικὴ ἀμφισβήτηση τῆς κρατικοποιημένης Ἑλλάδας, τοῦ ἀλλότριου κρατικοῦ σχήματος ποὺ ἦρθε νὰ ὑποκαταστήσει καὶ ἀφανίσει θεσμοὺς καὶ προτεραιότητες μὲ τὶς ὁποῖες ἐπιβίωσαν οἱ Ἕλληνες μέσα στοὺς αἰῶνες. Αὐτὴ τὴν ἀμφισβήτηση τῆς κρατικῆς ἐξουσίας τὴν περνάει στὸν λαὸ ὄχι σὰν ἰδεολογικὴ θέση, ἀλλὰ μὲ τὴν ἀπαίτηση τῆς συγκεκριμένης πράξης. Ζητάει ἀπὸ τὸν λαὸ νὰ ἀρνεῖται τὸν ὅρκο στὰ δικαστήρια, γιατὶ τὸ Εὐαγγέλιο ἀπαγορεύει τὸν ὅρκο καὶ οἱ Ἕλληνες ἔχουν Νόμο τὸ Εὐαγγέλιο, ὄχι τὰ νομοθετήματα τῶν Βαυαρῶν. *«Τοῦτον τὸν Νόμον τοῦ Χριστοῦ τὸν ἔγραψαν τέσσεροι βαγγελιστάδες, ἐφτὰ σύνοδοι Οἰκουμενικοὶ καὶ ἕντεκα τοπικοὶ καὶ ἕντεκα μελεούνια μάρτυρες, ὁποὺ τοὺς ἔλεγαν: κάμε ὅρκον βρὲ — δὲν κάνω βρέ, καὶ τοὺς ἐσκότωναν καὶ εἶναι ἕντεκα μελεούνια μάρτυρες»*[41].

40. Ἐφημερίδα «Ἀθηνᾶ», 11 Μαΐου 1852. — Θ. Σταθοπουλου, *ὅ.π.*, σελ. 31.

41. Θ. Σταθοπουλου, *ὅ.π.*, σελ. 32.

Καταγγέλλει τὸν ὑπαλληλοποιημένο κλῆρο, τὴν κρατικὴ ἐκπαίδευση, τὰ πανεπιστήμια («διαβολοεπιστήμια»). Καὶ ἡ κριτική του φτάνει τελικὰ καὶ στὴν κορυφὴ τῆς κρατικῆς ἐξουσίας, τὸν ἑτερόδοξο βασιλιά: Παρακινεῖ τοὺς ἱερεῖς νὰ μὴ μνημονεύουν στὴ λατρεία τὰ ὀνόματα τοῦ Ὄθωνα καὶ τῆς Ἀμαλίας, γιατὶ εἶναι «ἀλλόθρησκοι καὶ φράγκοι». Καὶ παραγγέλνει στὸν βασιλιὰ μέσω ἑνὸς βουλευτῆ: «*Ἔχομεν καὶ ἡμεῖς τὴν πίστιν μας, μεγαλειότατε, 1830 χρόνους, δηλαδὴ ἀπὸ 30 ἕως τὰ 1852 τὴν πίστη μας τὴν χάσαμεν... Τώρα ἡ μεγαλειότη σου πῶς ἔχεις χώρια παπὰ καὶ τὴν πίστιν σου... Ἔνοια σου μεγαλειότατε, τώρα μᾶς λέγει καὶ ὁ Βασιλεύς μας ὁ Οὐράνιος ὑπερμάχου ὑπὲρ πίστεως καὶ πατρίδος, ἡμεῖς οἱ δοῦλοι σου γυρεύομεν αὐτὴν τὴν πίστιν μας, ὅσα δεσποτηλίκια εἴχαμεν καὶ καθέδραν δεσποτάδων μας, τοὺς ἰδίους δεσποτάδες θέλομεν σήμερον εἰς τὰς ἰδίας θέσεις... καὶ τὸν δεσπότην μας νὰ μὴν τὸν ὁρίζει ἡ σύνοδος, θέλομεν νἄβγει τὸ ἅγιόν μας Εὐαγγέλιον ἀπὸ τὰ κριτήρια διότι τὸ μολύνομε μὲ τοὺς ὅρκους, θέλομεν νὰ βάλομεν διδασκάλους κοινούς, μὲ τὸν Ὀχτώηχον καὶ μὲ τὸ Ψαλτήριον καὶ μὲ τοὺς Ἀποστόλους μας καὶ μὲ ὅσα βιβλία ἐσυνέθεσαν οἱ προπάτορές μας. Ἑλληνικοὺς καὶ ἀλληλοδιδακτικοὺς διδασκάλους δὲν τοὺς θέλομεν... Ἐὰν εἶσαι δίκαιος βασιλεὺς δῶσε τὸ δίκαιον τοῦ λαοῦ ὁποὺ φωνάζουν διὰ τὴν πίστιν μας*». Καὶ ὑπογράφεται: *Χριστοφόρος κήρυκας Ἑλλαδίτης* — ἢ ἀλλοῦ: *Χριστοφόρος Ἕλληνας*[42].

Μιὰ τέτοια καυστικὴ γλῶσσα, ποὺ βγαίνει μέσα ἀπὸ τὰ σπλάχνα τῆς λαϊκῆς εὐαισθησίας καὶ ἀντίδρασης, ξεσηκώνει τὰ πλήθη, ἀλλὰ προκαλεῖ καὶ τὴν ὀργὴ τῆς συνόδου καὶ τῆς κυβέρνησης. Γιὰ πρώτη φορὰ ὁ Παπουλάκος συλλαμβάνεται τρία χρόνια μετὰ τὴν ἔναρξη τῆς κηρυκτικῆς του δραστηριότητας καὶ ἐνῶ περιοδεύει στὸν νομὸ Ἀχαΐας. Ἀποστέλλεται στὴν Ἀθήνα μὲ συνοδεία χωροφυλάκων (7 Ἰανουαρίου 1851), ἀλλὰ μπροστὰ στὸ ἐνδεχόμε-

42. Θ. Σταθοπογλογ, *ὅ.π.*, σελ. 54-55.

νο τῆς λαϊκῆς ἀντίδρασης ἡ σύνοδος ἀποφεύγει νὰ τὸν δικάσει καὶ τὸν παραπέμπει στὴν κρίση τοῦ ἐπισκόπου Καλαβρύτων. Αὐτὸς τὸν ἀθωώνει, μὲ τὴν προϋπόθεση νὰ περιορίσει τὸ κήρυγμά του στὴ δική του ἐπαρχία.

Ὕστερα ἀπὸ ἕξι μῆνες, ἔγγραφο τῆς χωροφυλακῆς Λακωνίας ἀναφέρει ὅτι ὁ Παπουλάκος περιοδεύει στὸν Μυστρά, στὸ Γύθειο, καὶ στὶς ἐπαρχίες Οἰτύλου. Φθάνει στὴν Καλαμάτα, ὅπου ὁ κόσμος συρρέει κατὰ χιλιάδες στὰ κηρύγματά του. Ξαγρυπνοῦν ἔξω ἀπὸ τὸ κατάλυμά του, ζητᾶνε ἕνα κομμάτι ἀπὸ τὸ ράσο του γιὰ φυλαχτό. Οἱ ἀρχὲς βρίσκονται σὲ ἀμηχανία, οἱ ἀναφορὲς τῆς νομαρχίας καὶ τῆς χωροφυλακῆς ἐνημερώνουν τὸ κέντρο ζητώντας ὁδηγίες.

Ὁ Παπουλάκος συνεχίζει τὴν περιοδεία του στὴν Τριφυλλία καὶ Κυπαρισσία. Ἡ σύνοδος στέλνει τοποτηρητὴ γιὰ νὰ τὸν καλέσει στὴν Ἀθήνα, ἀλλὰ ὁ Παπουλάκος ἀρνεῖται. Δυὸ μῆνες μετὰ ἐμφανίζεται στὴν Ἀργολίδα, περνάει στὶς Σπέτσες, ξαναγυρίζει στὴν Πελοπόννησο, περιοδεύει στὴν Κυνουρία καὶ φθάνει στὴ Μονεμβασιὰ καὶ στὴν Ἐλαφόνησο. Στὶς 5 Ἀπριλίου 1852 ἡ σύνοδος ἐκδίδει διαταγὴ ἀπαγορεύσεως τοῦ κηρύγματος τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου καὶ τὸ Ὑπουργεῖο Ἐσωτερικῶν ἀπαιτεῖ ἀπὸ τοὺς νομάρχες νὰ ἐκτελέσουν τὴ συνοδικὴ διαταγή. Ταυτόχρονα ἀποστέλλονται συνοδικοὶ ἱεροκήρυκες στὰ μέρη ποὺ περιόδευσε ὁ Παπουλάκος «διὰ νὰ ἀποσοβηθοῦν αἱ συνέπειαι τῆς διδαχῆς του», ὅμως ὁ λαὸς τοὺς ἀγνοεῖ ἢ καὶ τοὺς ἀποδοκιμάζει. Στὶς 24 Ἀπριλίου ὁ Ὄθωνας ὑπογράφει διάταγμα γιὰ τὸν περιορισμὸ τοῦ Παπουλάκου σὲ μοναστήρι τῆς Θήρας, στρατιωτικὰ ἀποσπάσματα στέλνονται στὴ Λακωνία καὶ βασιλικὴ κανονιοφόρος περιπολεῖ στὸν κόλπο τοῦ Γυθείου.

Παρ᾽ ὅλα αὐτὰ ὁ Παπουλάκος περνάει στὴ Μάνη καὶ συνεχίζει τὶς περιοδεῖες του. Συνοδεύεται ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο Ἀσίνης Μακάριο, πολλοὺς ἱερεῖς καὶ πάνω ἀπὸ 500 χωρικοὺς ποὺ θέλουν νὰ εἶναι ἡ φρουρά του. Ἡ κυβέρνηση στέλνει σὲ ἐνίσχυση τῆς χωρο-

φυλακῆς τάγμα στρατιωτῶν γιὰ νὰ πετύχει τὴ σύλληψή του. Ὁ λαὸς ἀντιδρᾶ μὲ μεγαλύτερες κινητοποιήσεις. Ἴσως καὶ 5000 χωρικοὶ συγκεντρώνονται στὸ Μαυροβούνι καὶ μὲ ἐπικεφαλῆς τὸ ἱερατεῖο συντάσσουν ἔκκληση πρὸς τὴν κυβέρνηση γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς τάξης, ὅπως τὴν κηρύττει ὁ Παπουλάκος.

Ὁ ἴδιος συνεχίζει νὰ περιοδεύει ἀπὸ χωριὸ σὲ χωριὸ στὰ ἐνδότερα τῆς Μάνης. Ὁ Ὄθωνας διορίζει ἔκτακτο νομάρχη Λακωνίας τὸν διευθυντὴ τῆς ἀστυνομίας Ἀθηνῶν καὶ στέλνει στὴ Μάνη τὸν στρατηγὸ Γενναῖο Κολοκοτρώνη μὲ ἐπιτελεῖο ἀξιωματικῶν, ὅπως καὶ τὴ βασιλικὴ κορβέτα «Ἀμαλία» σὲ πλήρη ἑτοιμότητα μάχης. Λόχος στρατοῦ συνοδευόμενος ἀπὸ δύναμη χωροφυλακῆς ἐντέλλεται νὰ συλλάβει τὸν Παπουλάκο σὲ χωριὸ τῆς περιοχῆς Γυθείου ὅπου βρίσκεται. Ὁ στρατὸς φτάνει νύχτα καὶ τὸ πρωὶ εἶναι περικυκλωμένος ἀπὸ 2000 Μανιάτες. Οἱ στρατιῶτες λιποτακτοῦν, οἱ ἀξιωματικοὶ κατορθώνουν νὰ διαφύγουν ἀπὸ τὴ θάλασσα.

Στέλνονται καινούργιες ἐνισχύσεις, τάγματα ἱππικοῦ, πεζικοῦ, ἐθνοφυλακῆς καὶ μιὰ ὀρεινὴ πυροβολαρχία. Ἡ Μάνη εἶναι σὲ πλήρη ἐξέγερση, ἐνῶ ἡ φήμη ὅτι θὰ συλληφθεῖ ὁ Παπουλάκος ἔχει ξεσηκώσει σὲ στάση χιλιάδες λαοῦ στὴν Ἀρκαδία, στὶς Σπέτσες, στὸ Κρανίδι, ἀκόμα καὶ στὴ Βοιωτία ὅπου δὲν κήρυξε ποτὲ ὁ Χριστοφόρος. Ἡ κυβέρνηση ἀντιδρᾶ παντοῦ μὲ βιαιότητα, ἐγκαθιστᾶ στρατιωτικὰ ἀποσπάσματα σὲ μοναστήρια τῆς Πελοποννήσου, συλλαμβάνει καὶ φυλακίζει κάθε μοναχὸ ποὺ βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τὸ μοναστήρι του, συλλαμβάνει τὸν Κοσμᾶ Φλαμιάτο καὶ τὸν φυλακίζει στὴν Πάτρα, διατάζει ἔρευνα στὸ σπίτι τοῦ Κωνσταντίνου Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων στὴν Ἀθήνα.

Ὁ Παπουλάκος μετακινεῖται πιὰ μόνο στὴ Μάνη, ἀκολουθούμενος, μέρα-νύχτα, ἀπὸ πολλὲς χιλιάδες λαοῦ. Ἀπὸ αὐτοὺς πολλοὶ ἔνοπλοι δίνουν μάχες μὲ τὰ στρατιωτικὰ σώματα —«τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοφόρου συνεταυτίσθη μὲ τὸ ὄνομα τῆς θρησκείας», γρά-

φει ὁ ἔπαρχος Οἰτύλου[43]— ὁ ἀγώνας εἶναι «ὑπὲρ πίστεως καὶ πατρίδος», ἐνάντια στοὺς «διῶκτες τῆς ὀρθοδόξου, λουθηροκαλβίνους ποὺ τρέφονται μὲ τὸ αἷμα τοῦ δύστηνου λαοῦ».

Στὶς 27 Μαΐου ὁ Παπουλάκος εἰδοποιεῖ ὅτι πηγαίνει νὰ κηρύξει στὴν Καλαμάτα. Γίνεται ἀμέσως συγκέντρωση στρατευμάτων ποὺ ἀποκλείουν τὶς προσβάσεις στὴν πόλη, καὶ μπροστὰ στὸν κίνδυνο τῆς αἱματοχυσίας ὁ Χριστοφόρος πείθει καὶ τοὺς ἀκολούθους του νὰ ἀποσυρθοῦν πρὸς τὴ δυτικὴ Μάνη, σὲ μέρη ἄβατα γιὰ τὸ ἱππικό. Καταδιώκεται ἀπὸ τὰ σώματα τοῦ στρατοῦ, ποὺ σὲ πολλὰ χωριὰ δίνουν μάχες μὲ τοὺς ὀπαδούς του.

Τελικὰ ἐπιστρατεύεται ἡ πάντοτε ἀποτελεσματικὴ μέθοδος τῆς προδοσίας. Ἕνας ἱερέας ὀνόματι Βασίλαρος δέχθηκε, ἀντὶ 6000 δραχμῶν, νὰ παρουσιαστεῖ στὸν Παπουλάκο σὰν φίλος καὶ ὀπαδός του καὶ νὰ ὁρίσει μαζί του συνάντηση σὲ ἀπόμερο μοναστήρι γιὰ περισσότερη ἀσφάλεια. Στὴ συνάντηση ὁ παπα-Βασίλαρος πῆγε μὲ μεταμφιεσμένους χωροφύλακες, οἱ ὁποῖοι καὶ συνέλαβαν τὸν Παπουλάκο, τὴν αὐγὴ τῆς 21ης Ἰουνίου 1852.

Τὸν κατέβασαν ἀπὸ ὀρεινὴ ἀτραπὸ στὴ βασιλικὴ γολέτα «Ματθίλδη» καὶ ἀπὸ ἐκεῖ, μὲ τὸ ἀτμόπλοιο «Ὄθων» καὶ ἰσχυρὴ στρατιωτικὴ συνοδεία, ὁ ὀγδοντάχρονος μοναχὸς ἐστάλη, μέσω Πειραιῶς, στὶς φυλακὲς τοῦ Ρίου, ὅπου ἔμεινε σὲ ἀπόλυτη ἀπομόνωση ὡς τὶς 22 Ἰανουαρίου 1854. Ἐπρόκειτο νὰ δικαστεῖ ἀπὸ τὸ κακουργοδικεῖο Ἀθηνῶν ὡς στασιαστής, ἀλλὰ τὰ γεγονότα τοῦ Κριμαϊκοῦ πολέμου ὑποχρέωσαν τὸν Ὄθωνα νὰ τοῦ δώσει ἀμνηστία. Ἡ σύνοδος διέταξε τὴ μεταφορὰ καὶ ἐκτόπισή του ἀρχικὰ στὴ Θήρα καὶ ἀργότερα στὴ μονὴ τῆς Παναχράντου στὴν Ἄνδρο, ὅπου καὶ ἐξεδήμησε στὶς 18 Ἰανουαρίου 1861, ὕστερα ἀπὸ ἑπτὰ χρόνια ἐξορίας.

43. Θ. Σταθοπουλου, *ὅ.π.*, σελ. 20, μὲ ἀκριβὴ παραπομπὴ στὰ κρατικὰ ἀρχεῖα.

Μιὰ ἀκόμα ἀντιπροσωπευτικὴ τῆς ἐποχῆς φυσιογνωμία, ἂν καὶ μὲ σαφῶς πιὸ περιορισμένη ἀκτινοβολία, εἶναι ὁ **Κοσμᾶς Φλαμιάτος** (1786-1852). Γεννήθηκε στὰ Πουλάτα τῆς Σάμης Κεφαλληνίας, ἀπὸ πατέρα ἱερέα καὶ δάσκαλο. Ἔγινε καὶ ὁ ἴδιος δάσκαλος καὶ ἄσκησε τὸ παιδευτικό του ἔργο σὲ πολλὰ χωριὰ τῆς Κεφαλληνίας. Εἶχε φήμη λόγιου ἀνθρώπου καὶ κοσμοκαλόγερου ἀσκητῆ[44].

Ἔγινε εὐρύτερα γνωστὸς γιὰ τὴν ἀντίστασή του στὸ ἀγγλικὸ καθεστὼς τῆς Ἑπτανήσου καί, κυρίως, γιὰ τὶς ἀντιδράσεις του στὸν μεθοδικὸ ἐκπροτεσταντισμὸ τοῦ πληθυσμοῦ, ποὺ ἐπιχειροῦσαν οἱ Ἄγγλοι. Τὸ 1836 ἡ ἀγγλικὴ διοίκηση προσπάθησε νὰ τὸν προσεταιριστεῖ προσφέροντάς του θέση καθηγητῆ στὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία. Ὁ Φλαμιάτος ἀρνήθηκε τὴ θέση ἐπιτείνοντας τὴ δυσμένεια τῶν κατακτητῶν πρὸς τὸ πρόσωπό του. Τέσσερα χρόνια ἀργότερα ἐξορίζεται στὰ Κύθηρα, μὲ τὴν κατηγορία τῆς συμμετοχῆς στὴ *«Φιλορθόδοξο Ἑταιρεία»*.

Ἕνα χρόνο μετὰ βρίσκεται στὴν Πάτρα, ὁποὺ ἀναπτύσσει ἔντονη κηρυκτικὴ καὶ συγγραφικὴ δραστηριότητα. Ἀσκεῖ ὀξύτατη κριτικὴ στὶς ἐνέργειες τοῦ βαυαρικοῦ καθεστῶτος, ἰδιαίτερα στὸν ἐκκλησιαστικὸ τομέα. Εἰκάζεται ὅτι ἡ αἱματηρή, ἀντιπροτεσταντικὴ λαϊκὴ ἐξέγερση στὴν Πάτρα, τὸν Δεκέμβριο τοῦ 1842, ὅπου κυριάρχησε ἡ κραυγή: «Ἔξω οἱ μασόνοι καὶ οἱ ἄθεοι», εἶχε ὡς ὑποκινητὴ ἢ πρωταγωνιστὴ τὸν Φλαμιάτο.

Ἴσως καὶ λόγω τῶν ἐμπειριῶν του στὰ Ἑπτάνησα, βλέπει τὴ ρίζα ὅλων τῶν κακῶν ποὺ ταλαιπωροῦν τὴν Ἑλλάδα στὴν ἀγγλικὴ πολιτικὴ καὶ στὸν τεκτονισμό. Δυστυχῶς δὲν ἔχει ἐρευνηθεῖ ὁ ρόλος τοῦ τεκτονισμοῦ στὴ νεώτερη Ἑλλάδα, ὥστε νὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ δικαιώσει ἢ ὄχι τὸν Φλαμιάτο, ἢ νὰ κάνει συγκρίσεις μὲ

44. Οἱ πληροφορίες ἀπὸ τὴ μονογραφία τοῦ Γεωργίου ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, *Κοσμᾶς Φλαμιάτος-ἕνας μάρτυρας τῆς ὀρθοδόξου παραδόσεως στὸ ἑλληνικὸ κράτος*, Ἀθῆναι (ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδικοῦ «Θεολογία») 1987. — Ἐπίσης, ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Δύο Κεφαλλῆνες ἀγωνισταὶ ἀντιμέτωποι: Κοσμᾶς Φλαμιάτος καὶ Κων. Τυπάλδος*, Λευκωσία (ἀνάτυπο ἀπὸ τὸ περιοδικὸ «Ἀπόστολος Βαρνάβας») 1980.

τὴν ἀντίστοιχη ἐπίδραση τῶν μασόνων στὸν ρωσικὸ ἐκκλησιαστικὸ βίο[45]. Ὅσο γιὰ τοὺς Ἄγγλους, τοὺς θεωρεῖ ὁ Φλαμιάτος κυριολεκτικὰ ὀλετῆρες τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ἀσύγκριτα πιὸ ἐπιζήμιους κι ἀπὸ τοὺς Τούρκους, καὶ αὐτὴ ἡ στάση πρέπει νὰ ἀνταποκρινόταν σὲ ἕνα εὐρύτερο λαϊκὸ αἴσθημα.

Ὁ λόγος του εἶναι ἕνα περίεργο μίγμα ὀρθόδοξης μοναστικῆς πνευματικότητας καὶ κάποιας ἀφελοῦς πολιτικῆς ἰδεοληψίας. Ἐπιμένει μὲ πολλὴ καθαρότητα στὴν προτεραιότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἄσκησης, τῆς λειτουργικῆς ἐμπειρίας, τῆς ὀρθῆς πνευματικῆς καθοδήγησης. Καὶ ταυτόχρονα βλέπει παντοῦ ὀργανωμένες συνωμοσίες γιὰ τὴν ἐξάλειψη τῆς Ὀρθοδοξίας, ποὺ ὅλες ξεκινοῦν ἀπὸ τὴν Ἀγγλία. Ὅμως ἀκόμα καὶ μέσα ἀπὸ ἕνα τέτοιο πρίσμα, πολὺ συχνά, οἱ παρατηρήσεις του σχετικὰ μὲ τὸν σχεδιασμὸ τῆς ἀγγλικῆς πολιτικῆς εἶναι ἐξαιρετικὰ ὀξυδερκεῖς[46].

Τὸ 1852, μὲ τὴν ἔκρηξη τῆς ἀπροσχημάτιστης κρατικῆς βίας ποὺ προκαλοῦν τὰ «παπουλακικά», ὁ Φλαμιάτος συλλαμβάνεται στὴν Πάτρα, μαζὶ μὲ ἄλλους 150, κυρίως μοναχούς, καὶ φυλακίζεται στὸ Ρίο. Ὕστερα ἀπὸ κάποιο διάστημα πεθαίνει μέσα στὴ φυλακή, ἐνῶ λίγες μέρες νωρίτερα ἔχει καρεῖ ἐκεῖ, στὴν εἱρκτὴ τοῦ Ρίου, μοναχός. Βάσιμες φῆμες ἀπέδωσαν τὸν θάνατό του στὶς κρατικὲς ἀρχές, ποὺ τὸν δηλητηρίασαν[47].

Μὲ ἀφορμὴ τὴ συχνὴ σύνδεση τοῦ ὀνόματος τοῦ Φλαμιάτου μὲ τὴ *«Φιλορθόδοξο ἑταιρεία»*, πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι οἱ σχετικὲς ἱστορικὲς πληροφορίες εἶναι ἐλάχιστες καὶ ὄχι τεκμηριωμένες. Ὁ ἴδιος ὁ ρόλος τῆς Φ. Ἑ. ἔχει πολὺ λίγο ἐρευνηθεῖ, ἂν καὶ στὴ διάρκεια τῆς ὀθωνικῆς περιόδου συχνὰ τῆς ἀποδίδονταν οἱ πιὸ ποικίλες εὐθύνες καὶ μυστικὲς δραστηριότητες. Ἀπὸ τὰ δημοσιεύματα τῶν ἐφημερίδων τῆς ἐποχῆς γνωρίζουμε, ὅτι τὸ 1839 ἀνακαλύφθηκε

45. Βλ. Γεωργίου Φλωροφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας* Α΄, σελ. 227 κ.ἑ.

46. Βλ. Κοσμᾶ Φλαμιατου, *Ἅπαντα*, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις Σπανὸς) 1976.

47. Γ. Μεταλληνος, *Κοσμᾶς Φλαμιάτος*, σελ. 298.

μυστικὴ ὁμάδα μὲ τὸ ὄνομα *«Φιλορθόδοξος Ἑταιρεία»* καὶ ἡγετικὸ πυρήνα τὸν στρατηγὸ Νικήτα Σταματελόπουλο ἢ Νικηταρᾶ (τὸν θρυλικὸ «Τουρκοφάγο» τῆς μάχης ἐναντίον τοῦ Δράμαλη), τὸν Γεώργιο Καποδίστρια, νεώτερο ἀδελφὸ τοῦ κυβερνήτη, καὶ τὸν κρητικὸ Νικόλαο Ρενιέρη. Ἡ Ἑταιρεία εἶχε σκοπὸ νὰ ὑποκινήσει ἐξεγέρσεις ἐναντίον τῶν Τούρκων στὴν Ἤπειρο, Θεσσαλία καὶ Μακεδονία, ἀλλὰ καὶ νὰ ἀπαιτήσει τὴν ἄνοδο ὀρθόδοξου βασιλιᾶ στὸν ἑλληνικὸ θρόνο. Οἱ πρωταίτιοι συνελήφθησαν καὶ δικάστηκαν στὶς 12 Ἰουλίου 1840, ὅμως ἀθωώθηκαν, γιατὶ ὁ σκοπὸς τῆς δίκης ἦταν κυρίως νὰ ἀποδοθοῦν εὐθύνες ραδιουργιῶν στὴ ρωσικὴ πρεσβεία τῆς Ἀθήνας[48].

Ἡ μορφὴ ποὺ πολὺ ἀργότερα, στὰ μέσα πιὰ τοῦ 20ου αἰώνα, ἐπισκίασε σὲ φήμη καὶ δημοτικότητα κάθε ἄλλη προσωπικότητα τῆς ὀθωνικῆς περιόδου, εἶναι ὁ **στρατηγὸς Μακρυγιάννης** (1797-1864).

Ὁ Μακρυγιάννης ἦταν γνωστὸς ὡς ἕνας ἀπὸ τοὺς γενναίους ὁπλαρχηγοὺς τοῦ ἀγώνα, θρυλικῆς γενναιότητας πολεμιστὴς κυρίως ἐναντίον τοῦ Ἰμπραὴμ στὴν Πελοπόννησο καὶ τοῦ Κιουταχῆ στὴν Ἀκρόπολη τῆς Ἀθήνας. Ὅπως καὶ ὡς πρωτεργάτης τῆς ἐξέγερσης τῆς 3ης Σεπτεμβρίου 1843, ποὺ ἀπαίτησε καὶ πέτυχε τὴν παραχώρηση Συντάγματος ἀπὸ τὸν Ὄθωνα.

Ἡ φήμη τοῦ Μακρυγιάννη θὰ περιοριζόταν ἐκεῖ, ἄν, μισὸ περίπου αἰώνα μετὰ τὸν θάνατό του, δὲν ἐρχόταν στὸ φῶς τὸ ἐκπληκτικὸ κείμενο τῶν *Ἀπομνημονευμάτων* του. Δίχως τὴν παραμικρὴ σχολικὴ παιδεία καὶ ἔχοντας μάθει, σὲ προχωρημένη πιὰ ἡλικία, μόνο στοιχειώδη γραφή, σημείωνε ὁ Μακρυγιάννης ἀναμνήσεις καὶ κρίσεις του γιὰ τὰ γεγονότα ποὺ ἔζησε ἀπὸ τὰ χρόνια τῆς

48. Ἐφημερίδες: «Αἰὼν» 1840, ἀρ. φ. 120, 122, 132, 167, 181, «Ἀθηνᾶ» 1840, ἀρ. φ. 681, 682. — Βλ. Χρυσ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, σελ. 278. — Ch. FRAZEE, σελ. 193-194. — ΜΑΚΡΥΓΙΑΝΝΗ, *Ἀπομνημονεύματα* Βιβλίου Γ', Κεφ. Δ' καὶ Κεφ. Ε'.

ἐπανάστασης ὡς τὸ 1851. Καὶ φύλαγε τὰ χειρόγραφα παραχωμένα στὸν κῆπο τοῦ σπιτιοῦ του.

Τὸ 1907 ὁ Γιάννης Βλαχογιάννης μεταγράφει καὶ ἐκδίδει αὐτὰ τὰ χειρόγραφα. Ἀλλὰ καὶ πάλι τὸ κείμενο τῶν *Ἀπομνημονευμάτων* προσελκύει τὸ ἐνδιαφέρον στενοῦ μᾶλλον κύκλου διανοουμένων καί, κυρίως, τῶν εἰδικῶν ἐρευνητῶν. Μόλις τὸ 1943 ὁ ποιητὴς Γ. Σεφέρης διεγείρει τὴν περιέργεια τοῦ εὐρύτερου κοινοῦ γιὰ τὸν Μακρυγιάννη: Δίνει μιὰ διάλεξη στὴν Ἀλεξάνδρεια καὶ στὸ Κάϊρο —ποὺ τὸ κείμενό της περιλαμβάνεται μετὰ στὶς ἐπανειλημμένες ἐκδόσεις τῶν *Δοκιμῶν* τοῦ ποιητῆ— καὶ ἐκεῖ, πρὸς γενικὴ κατάπληξη, ὁ Σεφέρης ἀποφαίνεται ὅτι *«ὁ Μακρυγιάννης εἶναι ὁ πιὸ σημαντικὸς πεζογράφος τῆς νέας Ἑλληνικῆς Λογοτεχνίας, ἂν ὄχι ὁ πιὸ μεγάλος, γιατὶ ἔχουμε τὸν Παπαδιαμάντη»*[49]. Καὶ τεκμηριώνει τὸν ἰσχυρισμό του ἀνθολογώντας δείγματα γραφῆς τοῦ στρατηγοῦ μὲ μιὰ καίρια ἀνάλυση τοῦ ὕφους καὶ τοῦ ἦθους αὐτῆς τῆς ρωμαλέας ἔκφρασης.

Αὐτὸ ἦταν μᾶλλον τὸ ἔναυσμα γιὰ νὰ ἔρθει ὁ Μακρυγιάννης στὸ ἐπίκεντρο τοῦ γενικοῦ ἐνδιαφέροντος. Τὰ *Ἀπομνημονεύματα* δημοσιεύονται πιὰ σὲ ἐπανειλημμένες ἐκδόσεις, διαβάζονται, σχολιάζονται. Εἶναι ἡ μεγάλη ἔκπληξη, ἡ ἀποκάλυψη τῆς Ἱστορίας «ἀπὸ τὴ μέσα της ὄψη», τὴν ὄψη τῆς ἐμπειρίας καὶ μαρτυρίας τοῦ ἀγράμματου ἀγωνιστῆ, ποὺ ἀποτυπώνει στὸ χαρτὶ τὸ ἀπαρόμοιαστο λαϊκὸ ἦθος, τὴ λαϊκὴ εὐαισθησία, τὴ λαϊκὴ βίωση καὶ θεώρηση τῶν γεγονότων πέρα ἀπὸ τὶς ἐπίσημες ἑρμηνεῖες τους.

Τὸ στοιχεῖο ἀκριβῶς τῆς «λαϊκῆς» ἰδιαιτερότητας τῶν θεωρήσεων τοῦ Μακρυγιάννη καὶ κυρίως τῆς μαρτυρίας του γιὰ τὶς ἐσωτερικὲς φατριαστικὲς διαμάχες τῶν Ἑλλήνων, εὐνοεῖ καὶ μιὰ προσπάθεια προσεταιρισμοῦ του ἀπὸ τὴν πολιτικὴ Ἀριστερά. Στὸ κείμενο τῶν *Ἀπομνημονευμάτων* ἡ Ἀριστερὰ διαβλέπει ἐρείσμα-

49. Ἀντιγράφω ἀπὸ τὴν Β΄ ἔκδοση τῶν *Δοκιμῶν*, Ἀθήνα (Φέξης) 1962, σελ. 195.

τα γιὰ μιὰν ἑρμηνεία τοῦ ἐθνικοαπελευθερωτικοῦ ἀγώνα μὲ βάση «ταξικὲς» ἀντιθέσεις καὶ οἰκονομικὲς προτεραιότητες — ἀντιθέσεις ἀγροτῶν-στρατιωτικῶν καὶ «κοτζαμπάσηδων» (ἢ φαναριωτῶν)-πολιτικῶν.

Ἔτσι, ἀπὸ τὴ μιὰ ὁ μονότροπος ἐνθουσιασμὸς τῶν δημοτικιστῶν γιὰ τὸ λαμπρὸ τεκμήριο ρώμης καὶ πλαστικότητας τῆς λαϊκῆς γλώσσας ποὺ τοὺς παρεῖχε ὁ Μακρυγιάννης, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη οἱ στανικὲς προσαρμογὲς τοῦ κειμένου του στὸν νάρθηκα τῶν μαρξιστικῶν σχηματοποιήσεων τῆς Ἱστορίας, μονοπωλοῦν τὸν τρόπο ἀνάγνωσης τῶν *Ἀπομνημονευμάτων*.

Δὲν διαφαίνεται οὔτε ἡ παραμικρὴ ὑποψία ἀναγνώρισης τῶν κριτηρίων καὶ κινήτρων τῆς μαρτυρίας τοῦ Μακρυγιάννη ποὺ συγκροτοῦν καὶ τὸ ἀπαρόμοιαστο ἦθος τοῦ κειμένου του. Κι ὅμως σὲ κάθε σελίδα εἶναι κατάδηλο τὸ νεῦρο καὶ τὸ μέτρο τῆς κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς κριτικῆς ποὺ ἀσκεῖ: Ἡ λαϊκή του εὐσέβεια καὶ ἡ αὐθεντική του πίστη, γνώμονας καὶ κανόνας τοῦ ἀτομικοῦ καὶ τοῦ κοινωνικοῦ βίου γιὰ τὸν Μακρυγιάννη, ἄξονας καὶ ἀφετηρία τόσο γιὰ τὴ θυσιαστική του αὐταπάρνηση στὸν ἀγώνα, ὅσο καὶ γιὰ τὴ μεταγενέστερη δράση του καὶ τὴν ἀσυμβίβαστη κριτική του στάση. Αὐτὸ ποὺ μαρτυρεῖται στὰ *Ἀπομνημονεύματα*, πρὶν ἀπὸ κάθε τι ἄλλο, εἶναι μιὰ ἐκπληκτικὴ θεολογία λαϊκῆς πιστότητας στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία, θεολογία τῆς ἐκκλησιαστικῆς πράξης, ἀλώβητης ἀπὸ ἰδεολογήματα καὶ ἠθικιστικὲς ἀλλοιώσεις, μήτρας τοῦ λαϊκοῦ ἤθους καὶ τῆς κοινωνικῆς του δυναμικῆς[50].

Τὸ 1983 —ὕστερα ἀπὸ ἐκδοτικὴ προετοιμασία ἀνεξήγητης βραδύτητας σαράντα χρόνων— βλέπει τὸ φῶς τῆς δημοσιότητας καὶ τὸ δεύτερο πνευματικὸ κληροδότημα ποὺ μᾶς κατέλιπε ὁ Μακρυγιάννης: Ἕνα *τετράδιο* ὅπου κατέγραφε προσωπικά του



50. Μιὰ στοιχειώδη καὶ ἐπιγραμματικὴ ἐπισήμανση τῆς θεολογίας τῶν *Ἀπομνημονευμάτων* εἶχα ἐπιχειρήσει στὸ ἄρθρο: *Ὁ «λαὸς τοῦ Θεοῦ», στὸν Μακρυγιάννη*, τὸ 1966, ποὺ ἀργότερα συμπεριελήφθηκε στὸν τόμο: *Ἡ κρίση τῆς προφητείας*, Ἀθήνα («Δόμος») ²1981, σελ. 213-227.

βιώματα, ἀνάμικτα μὲ ἀφορμὲς καὶ γεγονότα ἀπὸ τὴν καθημερινότητα, τὶς καθαρὰ πνευματικές του ἐμπειρίες, τὶς προσευχές του[51].

Τὸ δεύτερο αὐτὸ χειρόγραφο θὰ μποροῦσε νὰ τὸ χαρακτηρίσει κανεὶς αὐτοβιογραφικὸ «συναξάρι» ἑνὸς ἁγίου τῆς ἀνατολικῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Ὁ Μακρυγιάννης, ὁ ἐπαναστάτης πολέμαρχος, ὁ σκληρὸς φρούραρχος τῆς Ἀθήνας, ὁ ἀσυμβίβαστος ἀντίπαλος τῶν ἐπαγγελματιῶν τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς ὀθωνικῆς αὐθαιρεσίας, ὁ δοξασμένος στρατηγός, ἀλλὰ καὶ καταδικασμένος σὲ θάνατο, σαπισμένος στὶς φυλακὲς ἀγωνιστής, αὐτὸς ὁ ἀτόφιος Ἕλληνας, ἀποκαλύπτει στὸ ἐξομολογητικό του «τετράδιο» μιὰν ἀπρόσμενη πτυχὴ τῆς προσωπικότητάς του: Δίχως νὰ δίνει τὴν παραμικρὴ ὑποψία στὸν κοινωνικό του περίγυρο καὶ παραμένοντας συνεχῶς στὸ ἐπίκεντρο τοῦ δημόσιου βίου, συντηροῦσε παράλληλα ἕναν ἀπόρρητο προσωπικὸ βίο ἐκπληκτικῆς ἄσκησης, προσευχῆς καὶ χαρισματικῶν δακρύων, μὲ ἐμπειρίες Θεοπτίας ποὺ μαρτυροῦνται μόνο στὰ πρόσωπα κορυφαίων ἡσυχαστῶν τῆς νηπτικῆς παράδοσης.

Τὰ στοιχεῖα ποὺ παραθέτει —μὲ αὐτόχρημα παιδικὴ αὐθορμησία, χωρὶς καμιὰ ἐπίγνωση ἀξιοεργίας καὶ κατορθώματος— εἶναι στὴν κυριολεξία ἀπίστευτα: «*Εἶπα, τὴν Μεγάλη Τετράδη καὶ Μεγάλη Παρασκευή, νὰ κάμω αὐτὲς τὶς δύο μέρες ἀπὸ τρεῖς χιλιάδες τρακόσες (3300) μετάνοιες τὸ μερόνυχτον... Ἄλλο τίποτας δὲν ἔχω νὰ εὐκαριστήσω (τὸν Θεό), μόνον καὶ μόνον τὴν ἁμαρτωλή μου προσευκή, αὐγὴ καὶ βράδυ ἀπὸ χίλιες τρακόσες (1300) μετάνοιες καὶ ἑκατὸ (100) μὲ τὸ κομπολόγι, καὶ ὅ,τι μπορέσω ὅταν θὰ πάγω εἰς τὴν δουλειά μου καὶ ὅταν γυρίσω ὀπίσου, νὰ τὸν εὐκαριστήσω ὁ ἁμαρτωλός*» (σελ. 165-166).

«Τὸ τετράδιο», σημειώνει ὁ Ζήσιμος Λορεντζάτος, «εἶναι

51. *Ὁράματα καὶ θάματα*, ἔκδοση τοῦ Μορφωτικοῦ Ἱδρύματος τῆς Ἐθνικῆς Τραπέζης, Ἀθήνα 1983 — σὲ δύο τόμους: Ὁ πρῶτος περιέχει «φωτομηχανικὸ ὁμοιότυπο τοῦ χειρογράφου» καὶ ὁ δεύτερος μεταγραφὴ τοῦ κειμένου ἀπὸ τὸν Ἄγγελο Παπακώστα, μὲ πρόλογο τοῦ Λίνου Πολίτη. — Γιὰ τὴν ἱστορία καὶ τὶς περιπέτειες τῶν χειρογράφων τοῦ Μακρυγιάννη, βλ. τὸν παραπάνω Πρόλογο τοῦ

κατάσπαρτο ἀπὸ τὰ τρία χαρακτηριστικὰ ποὺ ἀνταμώνομε ἀπαραίτητα σὲ ὅλα τὰ γραψίματα τοῦ εἴδους αὐτοῦ. Τὸ πρῶτο εἶναι τὸ ξαφνικὸ φῶς, τὸ δεύτερο τὰ δάκρυα, τὸ τρίτο ἡ ἀδυναμία, τὸ ἐπαναλαβαίνουν ὅλοι, νὰ περιγραφτοῦν τὰ ἀπερίγραφτα (κι ἂς πιάνουν, πολλὲς φορές, οἱ περιγραφὲς ὁλάκερο βιβλίο) [...] Ἔξω ἀπὸ τὰ κατανυχτικὰ δάκρυα —ποὺ ὁ Πατριάρχης Κάλλιστος Ξανθόπουλος τὰ χαρακτηρίζει *σημεῖον δὲ μετοχῆς* τοῦ πνεύματος στὴ νοερὴ προσευχὴ καὶ *ἔφεσις ἐν ταπεινώσει πτωχείας, τὸ ἀπονητὶ ἀείρρητον δάκρυον*... (Περὶ Προσευχῆς, λα΄)— καὶ τὴ δηλωμένη ἀδυναμία νὰ περιγράψει τὰ ὅσα δοκιμάζει —'καὶ ἐγὼ δὲν μπορῶ νὰ τὰ παραστήσω, ὅτι καὶ τὸ φῶς μὲ σκότιζε καὶ ἡ τρομάρα καὶ τὰ δάκρυα τῶν ματιῶν μου' (258)· 'μπορῶ, ἀδελφοὶ ἀναγνῶστες, νὰ περιγράψω αὐτείνη τὴν ὡραιότη καὶ τὶς μεγάλες λάψες;' (251)— ὑπάρχουν ἐνδείξεις καὶ μποροῦμε, πιστεύω, νὰ μένομε σχεδὸν βέβαιοι (στὸ ποσοστὸ ποὺ γίνεται, φυσικὰ) πὼς ὁ Μακρυγιάννης, ὄχι μοναχὰ ἀκολούθησε, τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του, τὸ δύσκολο δρόμο τῆς νοερῆς προσευχῆς, τὸ *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι* —'Σήμερα, Παρασκευή, ἀγωνίστηκα ἀρκετὲς ὧρες καὶ μὲ ἁμαρτωλὰ δάκρυα· τὶς ἄλλες ἡμέρες κάνω τέσσερες ὧρες, αὐγὴ καὶ βράδυ, εἰς τὴν προσευκή μου, καὶ ὅταν θὰ φύγω ἔξω ἀπὸ τὸ σπίτι μου, καὶ ὅταν θὰ γυρίσω, καὶ ὅταν θ' ἀποφάγω' (252)— ἀλλὰ καὶ ἀξιώθηκε κάποιες φορὲς νὰ φτάσει, φαίνεται, στὴν ἕνωση, ποὺ εἶναι *τῶν ἐφετῶν ἡ ἀκρότης*, ἐκεῖ ὅπου τὸ ἀνέσπερο φῶς 'εἴτε κοιταχτεῖ βλέπει φῶς εἴτε κοιτάξει ἐκεῖνο ποὺ βλέπει, πάλι φῶς βλέπει, εἴτε κοιτάξει αὐτὸ ποὺ τοῦ δίνει τὴ βλέψη καὶ ἐκεῖ βλέπει φῶς· καὶ αὐτὸ εἶναι ἡ ἕνωση, ἐκεῖνα ὅλα ἕνα, ὥστε αὐτὸς ποὺ βλέπει νὰ μὴν μπορεῖ νὰ διαγνώσει μηδὲ τὸ μέσο μηδὲ τὸ σκοπὸ μηδὲ τὴν ουσία, παρὰ μοναχὰ πὼς εἶναι φῶς καὶ πὼς βλέπει φῶς ἄλλο ἀπὸ ὅλα τὰ χτίσματα'»[52].

Λίνου Πολίτη καὶ τὸ βιβλίο τοῦ Ζήσιμου ΛΟΡΕΝΤΖΑΤΟΥ, *Τὸ τετράδιο τοῦ Μακρυγιάννη*, Ἀθήνα («Δόμος») 1984.

52. *Τὸ τετράδιο τοῦ Μακρυγιάννη*, σελ. 124-127: Τὸ τελευταῖο χωρίο τῆς

Φυσικά, ἂν ἡ μακρυγιαννικὴ θεολογία τῶν *Ἀπομνημονευμάτων* ἔμεινε ἀπρόσιτη καὶ ἄγνωστη στὴν ἀφελληνισμένη πιὰ ἑλλαδικὴ «προοδευτικὴ» διανόηση, πολὺ περισσότερο ἡ μαρτυρία τοῦ «τετράδιου». Ἤδη τὸ 1941 ὁ Γιάννης Βλαχογιάννης, δείχνοντας τὸ καινούργιο χειρόγραφο στὸν Γιῶργο Θεοτοκᾶ, τοῦ εἶχε πεῖ κατὰ λέξη: «εἶναι τὸ ἔργο ἑνὸς τρελοῦ»[53]. Καὶ ὁ Λίνος Πολίτης προλογίζοντας τὴν ἔκδοση τοῦ «τετράδιου» σημειώνει: «ἡ ἐνοχλητικὴ γιὰ μᾶς σήμερα θρησκοληψία τοῦ γερασμένου Μακρυγιάννη»[54]. Στὸ ἴδιο μῆκος κύματος κινήθηκαν οἱ περισσότερες ἀντιδράσεις. Ἐπιστρατεύθηκαν ἀκόμα καὶ γνῶμες ψυχιάτρων, γιὰ νὰ ὑποστηριχθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι τὰ τραύματα στὸ κεφάλι ποὺ εἶχε δεχθεῖ ὁ Μακρυγιάννης, τὸν εἶχαν ὁδηγήσει στὰ γεράματα σὲ κάποιο εἶδος παράνοιας[55].

Ὡστόσο, ἔστω ἀγνοημένη καὶ περιφρονημένη, ἡ μαρτυρία τοῦ Μακρυγιάννη παραμένει καὶ λειτουργεῖ στὴ διαδοχὴ τῶν σημείων τῆς ἐλπίδας ὅτι τὸ «εὐαγγέλιο» τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ οἰκουμενικὴ ἑλληνική του σάρκα ἐξακολουθεῖ νὰ ἐπιβιώνει καὶ νὰ λειτουργεῖ μὲ τὴν ἀδιόρατη δυναμικὴ τοῦ θαμμένου «κόκκου τῆς σινάπεως». Γιὰ νὰ ἐπαληθεύεται ἡ παρήγορη ρήση τοῦ ἴδιου τοῦ Μακρυγιάννη: *«ὅτι ἡ τύχη μᾶς ἔχει τοὺς Ἕλληνες πάντοτε ὀλίγους. Ὅτι ἀρχὴ καὶ τέλος παλαιόθε καὶ ὡς τώρα, ὅλα τὰ θεριὰ πολεμοῦν νὰ μᾶς φᾶνε καὶ δὲν μποροῦνε. Τρῶνε ἀπὸ μᾶς καὶ μένει καὶ μαγιά»*[56].

παραπομπῆς εἶναι ἀπόσπασμα ἀπὸ τὶς *Τριάδες* (ΙΙ, 3, 36-37) τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ΠΑΛΑΜΑ, ποὺ στὴ συνέχεια ὁ Λορεντζάτος τὸ ἀντιπαραβάλλει μὲ ἀντίστοιχες μαρτυρίες τοῦ Μακρυγιάννη.

53. Βλ. ἄρθρο τοῦ Γ. ΘΕΟΤΟΚΑ στὴν ἐφημερίδα «Τὰ Καθημερινὰ Νέα», 16 Σεπτεμβρίου 1945.

54. *Ὁράματα καὶ θάματα*, σελ. 14.

55. Ἐκπομπὴ στὴν Ἑλληνικὴ Τηλεόραση, λίγες μέρες μετὰ τὴν ἔκδοση τοῦ βιβλίου «Ὁράματα αἰ θάματα».

56. *Ἀπομνημονεύματα*, Βιβλ. Α΄, Κεφ. Η΄.

16. ΟΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΧΟΛΕΣ

Στὶς 24 Ἀπριλίου 1837, μὲ βασιλικὸ διάταγμα ποὺ ὑπογράφει ὁ Ὄθωνας, ἱδρύεται τὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, μὲ τέσσερις σχολές: Θεολογική, Νομική, Ἰατρική, Φιλοσοφική.

Ἡ ἔνταξη σὲ κρατικὸ πανεπιστήμιο μιᾶς θεολογικῆς σχολῆς, αὐτόνομης καὶ ἀνεξάρτητης ἀπὸ τὴ λειτουργία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος καὶ ἀπὸ τὴν εὐθύνη τῶν ποιμένων τοῦ σώματος —μὲ τὴ θεολογία νὰ διδάσκεται ὅπως καὶ κάθε ἄλλη ἐπιστήμη, ὑποταγμένη στὶς ἀκαδημαϊκὲς ἀπαιτήσεις θετικιστικῆς σπουδῆς καὶ ἔρευνας— ἦταν μᾶλλον κάτι καινούργιο γιὰ ὁλόκληρο τὸν ὀρθόδοξο κόσμο. Ὑπῆρχε τὸ προηγούμενο τῆς θεολογικῆς σχολῆς στὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία, ὅμως ἐκεῖ ἡ πρωτοβουλία τῆς σύστασής της εἶχε ἀναληφθεῖ, ἀποκλειστικά, ἀπὸ ἑτερόδοξη ἀρχή, τὴν ἀγγλικὴ διοίκηση[1]. Ἐνῶ στὴν περίπτωση τῆς σχολῆς τῶν Ἀθηνῶν συναινοῦσε γιὰ τὴν ἀκαδημαϊκή της αὐτονομία καὶ ἡ ἑλληνικὴ (ἔστω σκιώδης) κυβέρνηση, καὶ δὲν ἐμφανίστηκε ἡ παραμικρὴ ἐπιφύλαξη ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ποιμαίνουσας Ἐκκλησίας. Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν ἱδρύθηκε καὶ ὀργανώθηκε κατὰ τὸ πρότυπο τῶν γερμανικῶν, κυρίως προτεσταντικῶν, πανεπιστημιακῶν σχολῶν τῆς θεολογίας[2].

1. Βλ. Γ. καὶ Β. Σαλβανου, *Ἡ Ἰόνιος Ἀκαδημία*, Ἀθῆναι 1949. — Γ. Δ. Μεταλληνου, *Ἡ Ἰόνιος Ἀκαδημία*, Ἀθῆναι (ἀνάτυπον ἀπὸ τὸ περιοδ. «Παρνασσός», τόμος ΚΓ΄) 1981.

2. «Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν ἱδρύθη καὶ ἀνεπτύχθη κατὰ τὸ πρότυπον τῶν γερμανικῶν πανεπιστημίων. Τὸ πρόγραμμα τῆς Σχολῆς ἰδίως ἀκολουθεῖ κατὰ γράμμα τὰς διεπούσας τὰ γερμανικὰ πανεπιστήμια διατάξεις»: Δημ. Ν. Μωραΐτη, «Θεολογικὴ Σχολὴ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν», ἄρθρο στὴν *Ἠθικὴ καὶ Θρησκευτικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμος ΣΤ΄, Ἀθῆναι (Ἔκδοση Α. Μαρτίνου) 1965, στ. 267-269. — Στέριου Φασουλακη, *Γερμανικὲς καταβο-*

Τὸ μέγεθος καὶ οἱ συνέπειες τῆς καινοτομίας ἦταν ἴσως δύσκολο τὴν ἐποχὴ ἐκείνη νὰ ἐκτιμηθοῦν. Κυρίως γιατὶ στὶς συνειδήσεις κυριαρχοῦσε ἡ ἀνάγκη, ἀντικειμενικὰ ἔκδηλη καὶ ἐπείγουσα, γιὰ τὴ θεολογικὴ κατάρτιση κληρικῶν: Ἡ πλειοψηφία τοῦ κλήρου δὲν εἶχε καμιὰ συστηματικὴ ἐκπαίδευση ἢ γνώριζε μόλις ἀνάγνωση καὶ γραφή. Ἐνῶ τὴν ἴδια ὥρα οἱ λαμπρὰ ἐκπαιδευμένοι μισσιονάριοι λυμαίνονταν τὴ χώρα, ἀκόμα δὲ «καὶ κληρικοὶ ἐφοίτων εἰς τὰς Σχολὰς τῶν ἐγκατεσπαρμένων ἐν Ἑλλάδι ξένων Ἱεραποστόλων»[3]. Ἐξ ἄλλου, ἡ θεολογικὴ κατάρτιση δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ νοηθεῖ ἔξω ἀπὸ τὰ εὐρωπαϊκὰ σχήματα ἐκπαίδευσης, ποὺ ἦταν πιὰ τὸ μοναδικὰ ἀποδεκτὸ πρότυπο παιδείας καὶ εἶχε υἱοθετηθεῖ σὲ ὅλες τὶς μορφὲς καὶ βαθμίδες τῆς κρατικῆς ἐκπαίδευσης.

Ὅμως, ἂν καὶ ἴσως ἀνεπίγνωστη, ἡ καινοτομία δὲν ἔπαυε νὰ ἀποτελεῖ τὴν πιὸ καίρια καὶ θεμελιακὴ ἐπιβουλὴ ἀλλοτρίωσης τῆς ἐκκλησιαστικῆς αὐτοσυνειδησίας τῶν Ἑλλήνων — ἐπιβουλὴ ἀσφαλῶς πιὸ καίρια καὶ ἀπὸ τὸ πραξικόπημα τοῦ αὐτοκεφάλου. Γιατὶ τὸ αὐτοκέφαλο ὑπονόμευε τὴν ἐκκλησιολογικὴ βάση τῆς ἑνότητας τῶν Ὀρθοδόξων, ἀλλὰ ἡ ἐκδοχὴ τῆς θεολογίας ὡς αὐτόνομης ἐπιστήμης ἀλλοίωνε τὴν ἴδια τὴν ἐμπειρία τῆς εὐαγγελικῆς σωτηρίας σὲ νοησιαρχικὸ ἰδεολόγημα, σὲ φιλολογία περὶ τῶν «πηγῶν» καὶ ἱστοριογραφία περὶ «ἀντικειμενικῶν» συμβάντων.

Γιὰ τὴ συνείδηση τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν ὀρθόδοξων ἱστορικῶν της ἐπιβιώσεων, ἡ Θεολογία ἦταν πάντοτε ἔκφραση τῆς ἐμπειρίας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, μαρτυρία καὶ κατασφάλιση τοῦ βιωματικοῦ γεγονότος μετοχῆς στὴ σωτηρία, στὴν ἄμεση ψηλάφηση τῆς ὄντως ζωῆς πέρα ἀπὸ φθορὰ καὶ θάνα-

λὲς τοῦ Ἑλληνικοῦ Πανεπιστημίου καὶ ἑλληνικὲς ἀμφισβητήσεις τοῦ Γερμανικοῦ Πανεπιστημίου, Πρακτικὰ Διεθνοῦς Συμποσίου «Πανεπιστήμιο: Ἰδεολογία καὶ παιδεία, Ἀθήνα (Ἑταιρεία Μελέτης Ν. Ἑλληνισμοῦ) 1987. — Γ. Δ. Μεταλληνου, *Τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων ἑλληνικῆς καὶ γερμανικῆς θεολογίας τὸν ΙΘ΄ αἰώνα*, Ἀνάτυπο ἀπὸ τὴν Ἐπετηρίδα Θ.Σ.Π.Α., τόμος ΚΗ΄, σελ. 5-16.

3. Χρυσ. Παπαδοπουλου, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, σελ. 326.

το. Γι' αὐτὸ καὶ ἦταν ἀδύνατο νὰ διασταλεῖ ἡ Θεολογία ἀπὸ τὴ λατρευτικὴ ἔκφραση ζωῆς τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητας, τὴν ἐμπειρία τῆς ἄσκησης, τὴ σπουδὴ τῆς μαρτυρίας τῶν «αὐτοπτῶν μαρτύρων τοῦ λόγου», τῶν «οὐ μόνον μαθόντων, ἀλλὰ καὶ παθόντων τὰ θεῖα»[4]: τῶν ἀληθινῶν πατέρων τῆς πίστης. Καὶ γνώμονας ἢ κανόνας γιὰ τὴ διαστολὴ τῆς Θεολογίας ἀπὸ τὴν ὅποια «ἐπιστήμη» ἔμενε πάντοτε ὁ τομώτατος λόγος τοῦ Γρηγορίου Νύσσης: *«Ἄγονος γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ ἔξωθεν παίδευσις ἀεὶ ὠδίνουσα καὶ μηδέποτε ζωογονοῦσα τῷ τόκῳ»*[5].

Τὸ περίεργο εἶναι ὅτι αὐτὰ ὅλα ἀγνοήθηκαν ὄχι μόνο στὴν αὐχμηρὴ ἐκείνη ὥρα τῆς βαυαρικῆς δεσποτείας, ὅταν γιὰ πρώτη φορὰ ὀργανωνόταν ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Ἀθήνας, ἀλλὰ καὶ σὲ ὁλόκληρη τὴ μεταγενέστερη ἱστορικὴ διαδρομὴ αὐτῆς τῆς Σχολῆς. Οἱ ἐκπρόσωποι τῆς θεολογίας καὶ τῆς ἐκκλησίας στὸ ἑλλαδικὸ κρατίδιο δὲν φαίνεται νὰ ἀπασχολήθηκαν ποτὲ μὲ τὸ ἐρώτημα, ἂν ἡ ὀργάνωση τῆς θεολογικῆς σπουδῆς κατὰ τὰ πρότυπα τῶν γερμανικῶν προτεσταντικῶν σχολῶν —μὲ πιστὴ ἀντιγραφὴ τῆς διαίρεσης σὲ κλάδους καὶ γνωστικὰ ἀντικείμενα διδακτέας ὕλης ποὺ ἀπαιτοῦσε ὁ προτεσταντικὸς καὶ σχολαστικὸς «ἐπιστημονισμὸς» (scientisme[6]), δηλαδὴ μὲ τὶς ἴδιες προϋποθέσεις ἀτομοκεντρικῆς νοησιαρχίας ποὺ ἐπέβαλε ἡ δυτικὴ θρησκειοποίηση τῆς Ἐκκλησίας— ἂν αὐτὴ ἡ παθητικὴ ἀπομίμηση ἀνταποκρινόταν, ἔστω καὶ ἐλάχιστα, στὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ ἐκδοχὴ τῆς Θεολογίας.

Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι κανένας δὲν ἔθεσε παρόμοιο πρόβλημα οὔτε ἕναν αἰώνα ἀργότερα, ὅταν ἱδρύθηκε καὶ ἡ δεύτερη κρατικὴ Θεολογικὴ Σχολὴ στὸ Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (— ἀποφασίστηκε ἡ σύστασή της μὲ κυβερνητικὸ διάταγμα τὸ 1925

4. Ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφές, *Περὶ θείων ὀνομάτων* II, Migne P.G. 3, 648B.

5. *Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως*, II, Ἐκδ. Musurilo (Brill of Leiden), σελ. 36, 15.

6. Ἐπιγραμματικὴ ἑρμηνεία τοῦ ὅρου στὸ *Petit Larousse*: Confiance totale dans les possibilités infinies de la science, théorique et pratiques.

καὶ ἄρχισε νὰ λειτουργεῖ τὸ 1941-42). Ἐφαρμόστηκε καὶ πάλι ἡ ἴδια δάνεια διάρθρωση γνωστικῶν ἀντικειμένων, ἡ ἴδια νοησιοκρατούμενη ὀργάνωση τῶν σπουδῶν. Στὴν περίπτωση μάλιστα τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Θεσσαλονίκης πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι εἶχαν στὸ μεταξὺ παρεμβληθεῖ ἄλλα ὑποδείγματα ὀρθόδοξων θεολογικῶν σχολῶν (στὴ Ρωσία, Σερβία, Ρουμανία, ἢ ἀκόμα καὶ τῆς σχολῆς τοῦ «Ἁγίου Σεργίου» τῶν ρώσων ἐμιγκρέδων στὸ Παρίσι), ποὺ ναὶ μὲν εἶχαν ἐπίσης υἱοθετήσει τὴ δυτικὴ ἐκδοχὴ τῶν κλάδων τῆς θεολογίας καὶ τὶς δυτικὲς προδιαγραφὲς διδασκαλίας, διατηροῦσαν ὅμως τὴν ὀργανική τους ὑπαγωγὴ στὴν ποιμαίνουσα ἐκκλησιαστικὴ διοίκηση, ὅπως καὶ ἐσωτερικὸ κοινοβιακὸ πρόγραμμα, κυρίως λατρευτικῆς ζωῆς, τῶν σπουδαστῶν. Κανένα τέτοιο ὑπόδειγμα δὲν ἐπηρέασε στὸ ἐλάχιστο τὸν ἀκαδημαϊκὸ ἐπιστημονισμὸ τῆς ὀργάνωσης τῶν θεολογικῶν σπουδῶν στὴν Ἑλλάδα.

Αὐτὰ ὅλα δὲν σημαίνουν ὅτι οἱ Θεολογικὲς Σχολὲς στὸ ἑλλαδικὸ κρατίδιο ἦταν καὶ παρέμειναν προπύργια φιλελευθερισμοῦ καὶ θρησκευτικῆς ἐκκοσμίκευσης. Ἁπλὰ καὶ μόνο τὸ διδακτικό τους προσωπικὸ ἐξακολούθησε νὰ ἐνσαρκώνει τὸν τυπικὸ διαχωρισμὸ ποὺ διαφοροποιοῦσε καὶ τοὺς ἕλληνες λογίους τῶν τελευταίων αἰώνων: διαχωρισμὸ «συντηρητικῶν» καὶ «φιλελεύθερων». Οἱ μὲν ἀκολουθοῦσαν συντηρητικὰ δυτικὰ πρότυπα, κυρίως ρωμαιοκαθολικά, οἱ δὲ φιλελεύθερα δυτικὰ πρότυπα, κυρίως προτεσταντικά. Ἡ ἀναπαραγωγὴ τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ὑποδείγματος ἦταν κοινὴ (στὸν ἀκαδημαϊκὸ χῶρο εἶχε προτεραιότητα τὸ γερμανικὸ ὑπόδειγμα) ἑπομένως καὶ οἱ συντηρητικὲς ἢ φιλελεύθερες διαφοροποιήσεις του. «Στὴν ἑλληνικὴ ἀκαδημαϊκὴ θεολογία τῶν τελευταίων ἑκατὸ χρόνων, εἶναι συχνὰ εὔκολο νὰ μαντέψει κανεὶς ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ κάθε συγγραφέα, ἂν τὸ γερμανικὸ πανεπιστήμιο στὸ ὁποῖο σπούδασε ἦταν προτεσταντικὸ ἢ ρωμαιοκαθολικό»[7].

7. Timothy WARE, *Eustratios Argenti*, σελ. 15-16. — Βλ. καὶ E. L. MASCALL, *The Recovery of Unity*, London etc. (Longmans-Green) 1958, σελ. 62-63: «Greek

Ὁ ριζικὸς λοιπὸν ἐκδυτικισμὸς τῆς πανεπιστημιακῆς θεολογίας στὴν Ἑλλάδα δὲν ἐπέτρεψε ποτὲ νὰ τεθεῖ πρόβλημα μιᾶς ὀργάνωσης τῶν θεολογικῶν σπουδῶν διαφορετικῆς ἀπὸ αὐτὴν ποὺ ἐπέβαλε ἡ δυτικὴ ἀντίληψη τῆς θεολογίας. Ὁ ἐκδυτικισμὸς προγραμμάτων καὶ μεθόδου ἦταν αὐτονόητο προαπαιτούμενο ἀκαδημαϊκῆς ἐγκυρότητας, ὅπως αὐτονόητα τυπικὴ καὶ «ὁμολογιακὴ» ἦταν, στὸ ἴδιο πλαίσιο, καὶ ἡ «ὀρθοδοξία» τῶν διδασκόντων καὶ τῆς διδαχῆς τους.

Ὀρθοδοξία, στὶς ἑλλαδικὲς Θεολογικὲς Σχολές, σήμαινε πάντοτε: τυπικὴ πιστότητα στὸ γράμμα τῶν διατυπώσεων τοῦ δόγματος. Γι' αὐτὸ καί, παρὰ τὴ γερμανικὴ —κατὰ κανόνα— ἀκαδημαϊκή τους ἐκπαίδευση, οἱ ἑλλαδικοὶ πανεπιστημιακοὶ θεολόγοι θεωροῦσαν πάντα προσβολὴ νὰ τοὺς καταλογίσει κανεὶς τὴν παραμικρὴ ἀθέτηση τῆς ὀρθόδοξης διατύπωσης τῶν δογμάτων. Δὲν δίσταζαν ἐπομένως νὰ ἐκπροσωποῦν μὲ ἄνεση τὴν «ὀρθοδοξία» σὲ οἰκουμενικὰ συνέδρια καὶ δι-ομολογιακοὺς διαλόγους —πάντοτε ὡς «μέσον ὅρο» μεταξὺ τῶν ἰδεολογικῶν «ἀκροτήτων» ρωμαιοκαθολικισμοῦ καὶ προτεσταντισμοῦ— ἀκόμα καὶ ὡς ἐπίσημοι ἀντιπρόσωποι ὀρθόδοξων Πατριαρχείων καὶ ἐθνικῶν Ἐκκλησιῶν.

Δὲν ὑποψιάζονταν ποτὲ ἢ δὲν ἔδωσαν δείγματα ὅτι ὑποψιάζονται, πὼς ἡ «καισαρικὴ» τομὴ ποὺ χωρίζει τὴν Ἐκκλησία (Ὀρθοδοξία) ἀπὸ τὶς θρησκευτικὲς «ὁμολογίες» δὲν εἶναι ἰδεολογική, δὲν ἐξαντλεῖται στὴ διατύπωση τῶν δογμάτων. Εἶναι ἡ ἐμμονὴ

Theology for the last few centuries has very largerly been based upon Latin scolasticism, often of a very decadent type, with slight modification about the Papacy, the *epiclesis* and the *Filioque*, and has more recently shown a readiness to accept somewhat excessively and uncritically the biblical theories of German liberal Protestantism». — Ἐπίσης, Δ. Σ. Μπαλανου, *Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν - Ἱστορικὴ Ἐπισκόπησις 1837-1930*, Ἀθῆναι («Φοῖνιξ») 1931, σελ. 159: «Ἐκ τῶν 31 καθηγητῶν οἱ 27 σπουδάσαντες εἰς ἑλληνικὰς σχολάς, συνεπλήρωσαν τὰς σπουδάς των ἐν Γερμανίᾳ· 4 δ' ἐσπούδασαν ἐν θεολογικαῖς ρωσικαῖς ἀκαδημίαις καὶ ἐκ τούτων πάλιν 2 συνεπλήρωσαν τὰς σπουδάς των ἐν Γερμανίᾳ».

τῆς Ἐκκλησίας ἀκριβῶς στὴν ἄρνηση τῆς ὁμολογιακῆς - ἰδεολογικῆς ἐκδοχῆς τῶν δογμάτων, ἐμμονὴ στὴν προτεραιότητα τῆς ἐμπειρίας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος ποὺ αὐτὴ καὶ μόνο ἐκφράζεται στοὺς «ὅρους» τῶν Συνόδων, ἐμμονὴ στὴν προτεραιότητα τῆς ἄσκησης, τῆς λατρείας, τοῦ εὐχαριστιακοῦ γεγονότος τῆς ὄντως ζωῆς.

Καὶ ἐπειδὴ δὲν ὑποψιάστηκε ποτὲ ἡ ἀκαδημαϊκὴ θεολογία αὐτὰ τὰ πρωταρχικὰ καὶ οὐσιώδη, ἦταν φυσικὸ νὰ δέχεται σὰν αὐτονόητη καὶ τὴν ἔνταξή της στὰ κρατικὰ πανεπιστήμια. Δὲν ἐμφανίστηκαν στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο ἔστω κάποια σημάδια ὅτι οἱ ἀκαδημαϊκοὶ θεολόγοι ἦταν τουλάχιστον ἐπιστημονικὰ ἐνήμεροι γιὰ τὴν ἱστορικὴ καταγωγὴ τῆς στάσης ποὺ υἱοθετοῦσαν: πότε καὶ γιατί ἐμφανίστηκε ἡ ἐκδοχὴ τῆς θεολογίας ὡς «ἐπιστήμης» αὐτονομημένης ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία. Πότε καὶ πῶς ἐμφανίστηκε ἡ ἀπαίτηση ὀρθολογικῆς ἐπεξεργασίας τῆς πίστης σύμφωνα μὲ τοὺς κανόνες τῆς ἐπιστημονικῆς τεκμηρίωσης[8]. Πότε καὶ γιατί ἐπιβλήθηκε ἡ διαστολὴ πίστης καὶ θεολογίας[9], ἡ προτεραιότητα τῶν ἀπαιτήσεων τῆς ἐπιστήμης στὴ θεολογία[10], ἡ ἀναζήτηση ἀναλογιῶν μεταξὺ «ἀρχῶν» τῆς πίστεως καὶ «ἀξιωμάτων» τῆς ἐπιστήμης[11], ἡ ἐκδοχὴ τοῦ Θεοῦ ὡς «ἀντικειμένου» τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης[12], ἡ ἐξομοίωση τῶν μεθόδων πρόσβασης στὶς φυσικὲς καὶ μετα-φυσικὲς «βεβαιότητες»[13], ἡ πρώτη ὀρθολογικὴ κριτικὴ τῶν εὐαγγελικῶν κειμένων[14], κλπ., κλπ.

8. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris (Vrin) ³1969, σελ. 85.

9. M.-D. CHENU, *ὅ.π.*, σελ. 26 καὶ 79.

10. M.-D. CHENU, *ὅ.π.*, σελ. 64-65.

11. M.-D. CHENU, *ὅ.π.*, σελ. 58 κ.ἑ.

12. M.-D. CHENU, *ὅ.π.*, σελ. 42 καὶ 56.

13. M.-D. CHENU, *ὅ.π.*, σελ. 20.

14. M.-D. CHENU, *ὅ.π.*, σελ. 18 κ.ἑ. — Σὲ σχέση καὶ μὲ τὶς ἀμέσως προηγούμενες παραπομπὲς βλ. ἐπίσης: Τοῦ ΙΔΙΟΥ, *La théologie au douzième siècle*, Paris (Vrin) ²1966. — Ulrich KOPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheo-*



Μὲ τὴν ἵδρυση τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν διορίστηκαν στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τρεῖς καθηγητές: Ὁ Θεόκλητος Φαρμακίδης, ὁ συνεργάτης καὶ ὁμοϊδεάτης τοῦ Φαρμακίδη ἀρχιμανδρίτης Μισαὴλ Ἀποστολίδης, καὶ ὁ λαϊκὸς Κωνσταντῖνος Κοντογόνης.

Ὁ Φαρμακίδης δὲν δίδαξε ποτέ. Ὁ Ἀποστολίδης ἄρχισε νὰ διδάσκει Δογματική, Ἠθικὴ καὶ Ἑρμηνεία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἀλλὰ ἡ ἀνάμιξή του στὴν ἐκκλησιαστικὴ διοίκηση καὶ ἀργότερα ἡ χειροτονία του σὲ μητροπολίτη Ἀθηνῶν ἦταν αἰτίες γιὰ νὰ ἀποσυρθεῖ ἐνωρίτατα ἀπὸ τὴ σχολή. Ἔτσι, ἐπὶ δεκατέσσερα ὁλόκληρα χρόνια, ἀπὸ τὸ 1838 ὡς τὸ 1852, ἡ πανεπιστημιακὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τῶν Ἀθηνῶν εἶχε ἕναν καὶ μόνο καθηγητή, τὸν Κωνσταντῖνο Κοντογόνη, ποὺ προσπαθοῦσε νὰ καλύψει διδακτικὰ τὴν πιὸ ποικίλη ὕλη.

Ὁ **Κωνσταντῖνος Κοντογόνης** (1812-1878) βρέθηκε στὸν ρόλο νὰ διαμορφώσει αὐτὸς τὸν χαρακτήρα τῶν πρώτων πανεπιστημιακῶν θεολογικῶν σπουδῶν στὴν Ἑλλάδα — «νὰ δημιουργήσει τὴν νεωτέραν ἑλληνικὴν θεολογικὴν γλῶσσαν»[15]. Εἶχε γεννηθεῖ στὴν Τεργέστη, ὅπου καὶ πῆρε τὴν πρώτη ἐκπαίδευση. Τὸ 1830 ἔφυγε στὴ Γερμανία καὶ σπούδασε θεολογία καὶ φιλοσοφία στὰ πανεπιστήμια τοῦ Μονάχου καὶ τῆς Λειψίας. Τὸ 1836 ἔφθασε στὴν Ἑλλάδα καὶ ἕνα χρόνο ἀργότερα διορίστηκε καθηγητὴς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς. Ἔγραψε πανεπιστημιακὰ συγγράμματα Πατρολογίας, Ἑβραϊκῆς Ἀρχαιολογίας, Εἰσαγωγῆς στὶς Γραφὲς καὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας.

rie im 13. Jahrhundert, Tübingen (Mohr-Verl.) 1974. — Jean BONNEFOU, *La théologie comme science et l' explication de la foi selon Saint Thomas d' Aquin*, «Ephemerides theologicae Lovanienses» 14 (1937) 421-426, 600-631, 15 (1938) 491-516. — Karl HEIM, *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, Leipzig 1911. —Engelbert KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, Münster 1912. — Paul WYSER, *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg-Leipzig 1938.

15. Βασίλειος ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, σελ. 773.

Τὸ 1852 διορίστηκε καὶ δεύτερος καθηγητὴς στὴ Θεολογικὴ Σχολή, ὁ Δαμιανὸς Λιβερόπουλος, ποὺ δίδαξε μόνο τέσσερα χρόνια. Τὸν διαδέχθηκε γιὰ ἕνα μόνο χρόνο ὁ ἀρχιμανδρίτης Διονύσιος Κλεόπας καὶ αὐτόν, τὸ 1858, ὁ πρεσβύτερος Παναγιώτης Ρομπότης. «Ὥστε εἰκοσαετίαν ὅλην ἀπὸ τῆς ἱδρύσεως αὐτῆς ἡ Θεολογικὴ τοῦ Πανεπιστημίου Σχολὴ ἀπέκτησε καὶ δεύτερον μόνιμον καὶ τακτικὸν Καθηγητήν, ἐδέησε δὲ καὶ ἄλλα νὰ παρέλθωσιν ἔτη ὅπως ἡ Σχολὴ ἐνισχυθῇ διὰ τρίτου καὶ τετάρτου Καθηγητοῦ, καὶ μετὰ πεντηκονταετίαν περίπου ἀπὸ τῆς ἱδρύσεως αὐτῆς διὰ πέμπτου καὶ ἕκτου»[16].

Ἀποτέλεσμα τῆς ἔλλειψης καθηγητῶν ἦταν καὶ ὁ ἐλάχιστος ἀριθμὸς τῶν φοιτητῶν, ἀφοῦ ἡ σχολὴ δὲν πρόσφερε καμιὰ οὐσιαστικὴ ἐκπαίδευση. Οἱ ἐγγραφόμενοι σπάνια ξεπερνοῦσαν τὴν πεντάδα, τὶς περισσότερες χρονιὲς ἦταν μόνο ἕνας ἢ δύο. Ἀλλὰ καὶ ὅσοι ἐγγράφονταν σύντομα ἐγκατέλειπαν αὐτὲς τὶς ὑποτυπώδεις σπουδές, μὲ ἀποτέλεσμα τὸ πρῶτο πτυχίο θεολογίας νὰ χορηγηθεῖ σὲ ἀπόφοιτο εἴκοσι ὁλόκληρα χρόνια μετὰ τὴν ἔναρξη λειτουργίας τῆς σχολῆς, καὶ τὸ δεύτερο ὕστερα ἀπὸ εἰκοσιπέντε χρόνια.

Σὲ ὅλο τὸν 19ο αἰώνα ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν ἦταν οὐσιαστικὰ ἀνύπαρκτη. Ἀπὸ τὴν ἵδρυσή της ὡς τὸ 1904 ὑπῆρξε μόνο μία ἀκαδημαϊκὴ χρονιά, ποὺ ὁ ἀριθμὸς τῶν πτυχιούχων ξεπέρασε τοὺς τρεῖς. Στὸ μεταξὺ τὶς «θρησκευτικὲς ἀνάγκες τοῦ λαοῦ» ἐξυπηρετοῦσαν οἱ δυτικοὶ μισσιονάριοι «διοριζόμενοι μάλιστα καὶ ὑπ᾽ αὐτῆς τῆς Κυβερνήσεως διδάσκαλοι τῶν θρησκευτικῶν ἐν ταῖς Ἑλληνικαῖς Σχολαῖς»[17].

Μόλις στὶς ἀρχὲς τοῦ 20ου αἰώνα ὑπῆρξε πιὰ κάποια στοιχειώδης καθηγητικὴ ἐπάνδρωση τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν φοιτητῶν ἄρχισε νὰ αὐξάνει. Οἱ μεγαλύτεροι ἀριθμοὶ

16. Χρυσ. Παπαδοπουλος, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, σελ. 330-331.

17. Χρυσ. Παπαδοπουλος, *ὅ.π.*, σελ. 331.

ἐγγραφέντων (πού ξεπέρασαν τὴν ἑκατοντάδα) παρατηρήθηκαν ἐπὶ δύο συνεχὴ χρόνια μετὰ τὴν ἄφιξη τῶν μικρασιατῶν προσφύγων στὴν Ἑλλάδα, καὶ οἱ ἀριθμοὶ αὐτοὶ ἐπανεμφανίστηκαν καὶ παγιώθηκαν μετὰ τὸν Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, μὲ τὴν ἔκρηξη τῆς ἀστικοποίησης στὴν Ἑλλάδα[18].

Ἀλλὰ ἡ αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ καθηγητῶν καὶ φοιτητῶν, ὅπως καὶ ἡ προσθήκη μιᾶς δεύτερης πανεπιστημιακῆς σχολῆς στὴ Θεσσαλονίκη, δὲν ἀποδείχθηκαν παράγοντες ἱκανοὶ νὰ ἀπαλλάξουν τὴν ἑλλαδικὴ ἀκαδημαϊκὴ θεολογία ἀπὸ τὴν περιθωριοποίηση στὴν ὁποία βρέθηκε ἀπὸ τὴ γένεσή της. Γιὰ τὴ διανόηση τοῦ τόπου, ποὺ λειτουργοῦσε πάντοτε μεταπρατικὰ πιθηκίζοντας σχολές, μόδες καὶ ρεύματα τῆς Εὐρώπης, ἡ θεολογία, ἔστω καὶ ἐκδυτικισμένη, ἦταν ἀναχρονισμός, κατάλοιπο δεσμεύσεων σὲ δόγματα. Καὶ γιὰ τὴ λαϊκὴ εὐσέβεια, στὸ ποσοστὸ ποὺ ἐξακολουθοῦσε νὰ ἀντλεῖ ἀπὸ τὴ βιωματικὴ ὀρθόδοξη Παράδοση, μιὰ θεολογία μὲ ἐξοπλισμὸ γερμανικῶν παραπομπῶν καὶ ὀρθολογικῶν κωδικοποιήσεων ἦταν κάτι ὁλότελα ξένο, προϊὸν εἰσαγόμενο, ἀδιάφορο ἢ καὶ ὕποπτο στὸν ἑλληνικὸ χῶρο.

Φυσικὰ καὶ οἱ ἐκπρόσωποι τῆς πανεπιστημιακῆς θεολογίας δὲν ἦταν ἀνεύθυνοι γι' αὐτὴ τὴν περιθωριοποίηση. Καταρχὴν ἔμοιαζε οἱ ἴδιοι νὰ ἐπιδιώκουν τὴν ἀπομόνωση καλλιεργώντας μιὰν ἑρμητικὴ ἀκαδημαϊκὴ ἐξειδίκευση, ὁλοκληρωτικὰ ἄσχετη τόσο μὲ τοὺς προβληματισμοὺς τῆς διανόησης ὅσο καὶ μὲ τὶς ἀνάγκες τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Σίγουρα στὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα ἡ ἐξειδίκευση εἶναι ἀναπόφευκτη. Ἀλλὰ ὑπάρχει καὶ ἐξειδίκευση σὲ ζωτικοῦ ἐνδιαφέροντος πτυχὲς τῆς ἐπιστήμης, ποὺ δὲν ἀποκλείει ὁπωσδήποτε τὴν ἐνεργὸ μετοχὴ σὲ ἀνησυχίες καὶ ἐρωτήματα ἑνὸς

18. Βλ. Σπυρίδ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗ, «Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (1837-1987)», στὸ *Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος 1987*, σελ. ιε'-μς'. — Δ. Σ. ΜΠΑΛΑΝΟΥ, *Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν - Ἱστορικὴ Ἐπισκόπησις 1837-1930, Ἐν Ἀθήναις («Φοίνιξ») 1931.*

εὐρύτερου κύκλου διανοουμένων. Οὔτε διαστέλλεται ὑποχρεωτικὰ ἡ ἐξειδίκευση ἀπὸ μιὰ θεολογικὴ προβληματικὴ ὀργανικὰ συνδεμένη μὲ τὴν ἐμπειρία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος ἢ μὲ προϋποθέσεις καὶ μορφώματα τοῦ σύνολου κοινωνικοῦ βίου.

Ὅμως, κατὰ κανόνα, οἱ διατριβὲς καὶ μονογραφίες τῶν πανεπιστημιακῶν θεολόγων στὴν Ἑλλάδα πρόδιδαν πάντοτε μιὰ θελημένη ἀποφυγὴ ἀναμέτρησης μὲ ὁποιοδήποτε πραγματικὸ πρόβλημα. Εἶναι φανερὸ στὶς περισσότερες περιπτώσεις: οἱ πανεπιστημιακὲς θεολογικὲς συγγραφὲς δὲν ἐνδιαφέρουν οὔτε αὐτοὺς ποὺ τὶς συνέταξαν. Ἐκπονοῦνται μόνο γιὰ νὰ ἐξασφαλίσουν στὸν συγγραφέα ἀκαδημαϊκὴ σταδιοδρομία καὶ ἐξέλιξη — μόνο γιὰ λόγους ψυχροῦ ἐπαγγελματισμοῦ. Γι' αὐτὸ καὶ ἐξαντλοῦνται σὲ μιὰν ἐπίδειξη τεχνικῆς δεξιότητας στὴν «ἀντικειμενικὴ» παρουσίαση οὐδέτερων καὶ ἀδιάφορων θεμάτων. Κίνητρο τῆς συγγραφῆς δὲν εἶναι τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ θέμα, κίνητρο εἶναι μόνο ἡ ἐπαγγελματικὴ ἐπιδίωξη.

Ἔτσι, ἀκόμα καὶ θέματα καίριας σημασίας γιὰ τὸν φωτισμὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀλήθειας καὶ Παράδοσης —ὅπως, λ.χ. ἡ ἐκκλησιολογικὴ ἢ χριστολογικὴ διδαχὴ μιᾶς συνόδου ἢ ἑνὸς ἐκκλησιαστικοῦ συγγραφέα— μπορεῖ νὰ ἐξαντλεῖται στὴν ἐπιμελημένη «ἀποδελτίωση» τῶν σχετικῶν χωρίων, στὴ θεματική τους κατάταξη καὶ στὴν προσθήκη ἄφθονων ὑποσημειώσεων μὲ ἔμμεσες ἢ καὶ ἄσχετες ἀναφορὲς στὴν ξενόγλωσση δευτερεύουσα βιβλιογραφία. Συνήθως, ὅσο πιὸ ἀποστειρωμένο ἀπὸ προσωπικοὺς προβληματισμοὺς τοῦ συγγραφέα εἶναι τὸ μελέτημα, καὶ ὅσο λιγότερο ἐρευνᾶ πραγματικὰ προβλήματα, τόσο εὐκολότερα καταξιώνεται καὶ ἐξασφαλίζει στὸν συντάκτη του τὴν σκοπούμενη ἀκαδημαϊκὴ σταδιοδρομία.

Σίγουρα. ἡ ἱκανότητα ἀνταπόκρισης σὲ ἐρεθίσματα γόνιμου προβληματισμοῦ, ἡ μετοχὴ σὲ πνευματικὲς ζυμώσεις καὶ ἀνησυχίες, προϋποθέτει καὶ ἕναν σοβαρὸ ἐξοπλισμὸ εὐρύτερης μόρφωσης καὶ

πολιτιστικῆς καλλιέργειας. Καὶ ἕναν τέτοιο ἐξοπλισμὸ σπάνια συναντάει κανεὶς στοὺς ἕλληνες ἀκαδημαϊκοὺς θεολόγους.

Τὰ αἴτια αὐτῆς τῆς διαπίστωσης δὲν εἶναι δύσκολο νὰ προσδιοριστοῦν: Εἴτε μὲ ἀφορμὴ τὸ κλίμα ποὺ καλλιέργησε ἡ «φωταδιστική» διανόηση, εἴτε μὲ ὑπαιτιότητα τῶν ἴδιων τῶν θεολόγω, ἦταν πάντα δεδομένη στὴν Ἑλλάδα —καὶ ἰδιαίτερα στὴν ἀστικὴ τάξη— μιὰ κοινωνικὴ ἀνυποληψία ἢ καὶ ἐπιδεικτικὴ περιφρόνηση γιὰ τὴν ἐνασχόληση μὲ τὴ θεολογία. Ἔτσι, στὴ σπουδὴ τῆς «ἱερᾶς ἐπιστήμης» κατέφευγαν συνήθως παιδιὰ ἢ μὲ σαφῶς μειωμένα προσόντα, ποὺ δύσκολα θὰ σταδιοδρομοῦσαν σὲ πιὸ ἀπαιτητικὲς εἰδικότητες, ἢ προερχόμενα ἀπὸ οἰκονομικὰ ἀσθενέστερες τάξεις, κυρίως ἀγροτικές.

Καὶ οἱ δυὸ αὐτὲς κατηγορίες ἔβλεπαν τὴν ἀκαδημαϊκὴ σταδιοδρομία σὰν μοναδικὴ δυνατότητα κοινωνικῆς ἀνόδου καὶ ἀστικῆς καταξίωσης. Δὲν διέθεταν εὐρύτερη μόρφωση καὶ πολιτιστικὴ καλλιέργεια, ἀλλὰ οὔτε καὶ ἐνδιαφέρονταν γιὰ κάτι τέτοιο, ἤθελαν μόνο νὰ ὑπερκεράσουν τὴν κοινωνικὴ μειονεξία τοῦ θεολόγου. Καὶ ὁ προσφορότερος τρόπος ἦταν νὰ ἀποδείξουν πὼς δὲν ὑστεροῦν κι αὐτοὶ σὰν «ἐπιστήμονες», δὲν ὑπολείπονται σὲ δυνατότητες ἑρμηνευτικῆς ἐξειδίκευσης καὶ ψυχρῆς οὐδετερότητας ἀπέναντι στὸ «ἀντικείμενο» τῆς ἐπιστήμης τους. Μὲ αὐτὴ τὴν τακτικὴ ζητοῦσαν νὰ ἀποφύγουν τὴν κοινωνικὴ περιθωριοποίηση, δίχως νὰ ἀντιλαμβάνονται ὅτι τὴν ὀξύνουν.

Ἡ ἀπουσία ἀστικῆς καλλιέργειας, κοινωνικῆς τριβῆς, αἰσθητικῶν ἀπαιτήσεων, τὸ κλίμα τῆς μειονεξίας γιὰ τὴν ἐπαρχιώτικη καταγωγὴ ἢ τὴ χαμηλότατη κοινωνικὴ προέλευση καί, παράλληλα, ἡ συμπλεγματικὴ ἐπίδειξη πραγματικῶν ἢ πλασματικῶν ἐπιστημονικῶν ἱκανοτήτων καὶ διακρίσεων ἦταν —καὶ παραμένει— γνώρισμα τῆς πλειοψηφίας τῶν πανεπιστημιακῶν θεολόγων στὴν Ἑλλάδα. Μόνο κάποιες ἐλάχιστες ἐξαιρέσεις καθηγητῶν, ποὺ ἦταν καὶ γόνοι μεγαλοαστικῶν οἰκογενειῶν (ὅπως ὁ Δημ. Μπαλάνος, ὁ Ἀμίλκας Ἀλιβιζάτος, ὁ Βασ. Στεφανίδης), ἐμφάνισαν μαζὶ

μὲ τοὺς ἀμυντικοὺς μηχανισμοὺς τῆς «ἐπιστημοσύνης» καὶ ἐνεργὸ ἀνάμιξη στὴν κοινωνικὴ ζωὴ καὶ στοὺς κύκλους τῆς ἑλληνικῆς διανόησης.

Πάντως, εἴτε ἀπὸ ἐξωτερικὲς εἴτε ἀπὸ ἐσωτερικὲς αἰτίες, τὸ γεγονὸς εἶναι ὅτι ἡ ἑλληνικὴ πανεπιστημιακὴ θεολογία, ἀπὸ τὴν πρώτη της ἐμφάνιση ὡς σήμερα, παρουσιάζεται κατὰ κανόνα ἀποκομμένη ἀπὸ τὴ γενικότερη πνευματικὴ ζωὴ τοῦ τόπου, περιορισμένη σὲ θέματα ποὺ ἐνδιαφέρουν τοὺς ἐλάχιστους ἐξειδικευμένους ὁμότεχνους. Δὲν πραγματοποιεῖται μὲ ἀναφορὰ στὸ κοσμικό της περιβάλλον καὶ στὴν ὑπαρκτικὴ δίψα τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ οὔτε καὶ μὲ ἀναφορὰ στὸ ἐκκλησιαστικὸ σῶμα, στὶς ἀνάγκες καὶ στὰ προβλήματα τῶν πιστῶν.

Ἡ ἀπομόνωση σὲ ἕναν στεῖρο ἀκαδημαϊσμό, ὁ ἀποκλεισμὸς ἀπὸ ἐρεθίσματα ὑπαρξιακῶν ἐρωτημάτων, ὁ ἐγκλωβισμὸς σὲ ἀπομιμήσεις ἔξωθεν εἰσαγόμενων προβληματισμῶν καὶ σὲ μιὰν ἀποδεικτικὴ παραπομπῶν στοὺς «ἔγκυρους» ἑτεροδόξους, ὁδήγησαν προοδευτικὰ τὴν ἑλληνικὴ πανεπιστημιακὴ θεολογία σὲ συνεχὴ πτώση τόσο τοῦ ἐπιπέδου τῶν προσφερόμενων σπουδῶν, ὅσο καὶ τοῦ κύρους της στὴν κοινὴ γνώμη. Πρέπει νὰ ὁμολογηθεῖ ὅτι ἡ κοινωνικὴ ἀνυποληψία τῶν θεολόγων συνεχῶς διευρύνεται στὴν Ἑλλάδα: Στὶς εἰσαγωγικὲς ἐξετάσεις τῶν Πανεπιστημίων οἱ ὑποψήφιοι γιὰ τὴ θεολογία ἐμφανίζονται συνήθως μὲ τὶς χαμηλότερες ἐπιδόσεις· οἱ θεολόγοι καθηγητὲς στὰ σχολειὰ ἀφήνουν κατὰ κανόνα στοὺς μαθητὲς τὴν ἀνάμνηση μιᾶς ἐντελῶς φθαρμένης συμβατικῆς διδαχῆς· καὶ ἡ ἐντύπωση τῆς κοινῆς γνώμης γιὰ τὰ κηρύγματα κληρικῶν καὶ λαϊκῶν θεολόγων στοὺς ναοὺς εἶναι μᾶλλον ἀποκαρδιωτική.

Ἡ περιθωριοποίηση τῆς πανεπιστημιακῆς θεολογίας ἐκφράστηκε χαρακτηριστικὰ καὶ στὸν τύπο τῆς θεολογικῆς γλώσσας ποὺ διαμορφώθηκε στὰ ἑλλαδικὰ πλαίσια. Ἡ γλώσσα τῶν πανεπιστημιακῶν θεολόγων ἦταν πάντοτε μόνο «ἀκαδημαϊκή»: ἕνα κωδικὸ ἰδί-

ωμα ἐπαγγελματικῆς ἀποκλειστικὰ χρήσης, γλώσσα νοησιαρχικοῦ φορμαλισμοῦ καὶ τυποποιημένης ἀποδεικτικῆς, ἀνίκανη νὰ ἐκφράσει τὴν ἐμπειρικὴ πιστοποίηση ἢ τὴ δυναμικὴ κοινωνίας σχέσεων.

Τὸ περιλάλητο «γλωσσικὸ πρόβλημα», ποὺ δίχασε καὶ ταλαιπώρησε τὴ νεώτερη Ἑλλάδα ἑκατὸν πενήντα περίπου χρόνια —ἡ σχιζοφρενικὴ διγλωσσία «καθαρεύουσας» καὶ «δημοτικῆς»— δὲν ἐμφανίστηκε στὸν χῶρο τῆς θεολογίας. Οἱ θεολόγοι ἀκολούθησαν πάντοτε μονότροπα τὸ κρατικὰ ἐπιβεβλημένο «ἐπίσημο» ἰδίωμα: Τὴν καθαρεύουσα «ὑπηρεσιακὴ» γλώσσα τῆς ἐθνικιστικῆς ἰδεολογίας, αὐτονόητη προϋπόθεση καὶ τῆς ἐπιστημονικῆς σταδιοδρομίας, ὡς τὸ 1976. Καὶ μιὰ δημοτική, ἐξίσου πλαστὴ καὶ συμβατική, ὅταν ἄλλαξε ἡ κρατικὴ ἐντολή.

Ἡ ἀμφισβήτηση κάθε «ἄνωθεν» ἐπιβεβλημένου γλωσσικοῦ νάρθηκα —ἡ πάλη γιὰ τὴν ἐκφραστικὴ γνησιότητα— ἀρχίζει, ὅταν γεννιέται ἡ ἀνάγκη νὰ κοινοποιηθεῖ ἡ ἐμπειρικὴ ἀλήθεια καὶ τὸ κοινὸ βίωμα. Ἀλλὰ τέτοια ἀνάγκη δὲν φαίνεται νὰ προέκυψε ὡς σήμερα στὴν ἑλλαδικὴ πανεπιστημιακὴ θεολογία. Ἡ θεολογικὴ γλώσσα ἔμεινε —κατὰ κανόνα— ἀγκυλωμένη στὸν φορμαλισμὸ τοῦ δυτικοῦ ἐπιστημονισμοῦ. Εἴτε μὲ τὴν ἀρχαΐζουσα εἴτε μὲ τὴ δημώδη καθαρεύουσα[19], ἐπέμενε νὰ ἐκφράζει τὴν «ἀντικειμενικό-

19. Τὸ ὅριο τῆς γλωσσικῆς διάκρισης δὲν σταθεροποιεῖται στὴ μορφικὴ-τυπολογικὴ διαφοροποίηση «καθαρεύουσας» καὶ «δημοτικῆς». Τὸ ὅριο βρίσκεται ἐκεῖ ποὺ τὸ ἔβαλε ὁ Σολωμός: ἀνάμεσα στὴ νεκρὴ καὶ συμβατικὴ γλώσσα, τὴν ὀρθολογιστικὰ κατασκευασμένη ἐρήμην τοῦ λαοῦ, καὶ στὴ ζωντανὴ γλώσσα τῆς ὁποίας «διδάσκαλος εἶναι ὁ λαός» (*Διάλογος*, ἔκδοση ΟΕΣΒ, σελ. 449). Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια εἶναι πολλοὶ οἱ δημοτικιστὲς ποὺ ἔγραψαν καθαρεύουσα — ἀπὸ τὸν Ψυχάρη καὶ τὸν Καζαντζάκη, ὡς τοὺς ἕλληνες μαρξιστὲς λογίους τοῦ μεσοπολέμου. Ὁ δημοτικισμὸς ὅλων αὐτῶν, τεχνητὸς καὶ ὀρθολογιστικὰ κατασκευασμένος ὅσο καὶ ἡ καθαρεύουσα τῶν ἀρχαϊζόντων, δὲν ἔχει καμιὰ σχέση μὲ τὴ σολωμικὴ δημοτικὴ καὶ τὸ ἦθος της, μὲ τὸ γλωσσικὸ ἦθος ποὺ ἐκφράζει τὸ δημοτικὸ τραγούδι καὶ παραμύθι, τὸ «ἀπελέκητο γράψιμο» τοῦ Μακρυγιάννη, οἱ διδαχὲς τοῦ Κοσμᾶ Αἰτωλοῦ, τὰ κείμενα τῶν Κολλυβάδων. Καὶ παραμένουν χαρακτηριστικὰ τὰ παραδείγματα τοῦ Παπαδιαμάντη, τοῦ Κάλβου ἢ τοῦ Καβάφη, ποὺ

τητα» καὶ οὐδετερότητα μιᾶς ἐπαγγελματικῆς ἐκδοχῆς τῆς θεολογίας.

Γι' αὐτὸ καὶ βρέθηκε ἡ ἑλλαδικὴ θεολογία ἔξω ἀπὸ τὸν χῶρο τῶν γλωσσικῶν ἀναζητήσεων — ὅπως βρίσκονται ἔξω ἀπὸ αὐτὸ τὸν χῶρο οἱ καθαρὰ φορμαλιστικὲς ἐπιστῆμες. Αὐτοπεριορίστηκε στὸν στενὸ κύκλο τῶν ἀνθρώπων ποὺ ἐπαγγελματικὰ ἀσχολοῦνται μὲ αὐτήν, ἀπέφυγε κάθε μετοχὴ στὶς ὅποιες πνευματικὲς ζυμώσεις τοῦ κοινωνικοῦ της περίγυρου καὶ στοὺς προβληματισμοὺς τῆς ἑλληνικῆς διανόησης, ποὺ ἐκφράζονται συνήθως καὶ φτάνουν στὴ λαϊκὴ βάση μὲ τὴ γλώσσα τῆς καθημερινῆς ζωντανῆς ἐπικοινωνίας. Ἡ ἀπόλυτη ἐπὶ δεκαετίες κυριαρχία τῆς ἀρχαΐζουσας καθαρεύουσας στὴν ἑλλαδικὴ πανεπιστημιακὴ θεολογία καὶ ἡ σημερινὴ τεχνητὴ προσαρμογή της στὴν κρατικὴ «δημοτικὴ» δὲν εἶναι τυχαῖο σύμπτωμα ἢ μόνο σύμπτωμα συντηρητικότητας, ὅπως συχνὰ θεωρεῖται. Φανερώνει τὴν ὀργανικὴ ἀποκοπὴ τῆς θεολογίας τόσο ἀπὸ τὰ προβλήματα, τὶς ἀνησυχίες καὶ τὶς ἀνάγκες τοῦ λαϊκοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, ὅσο καὶ τὴν ἀποξένωσή της ἀπὸ τὶς πηγὲς τῆς πνευματικῆς καὶ καλλιτεχνικῆς ζωντανῆς παράδοσης τοῦ τόπου.

Τελικὰ ἡ γλωσσικὴ ἔκφραση, ὁ τρόπος λειτουργίας τῆς γλώσσας, εἶναι μᾶλλον τὸ πιὸ καίριο πρόβλημα γιὰ τὴ θεολογία. Γιατὶ ἐκεῖ, στὴ γλώσσα, ἀποκαλύπτεται ἡ γνησιότητα ἢ ἡ ἀλλοτρίωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ της χαρακτήρα, ἡ κεφαλαιώδης διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἐκκλησιαστικὴ Θεολογία καὶ στὴ θρησκευτικὴ διδαχὴ ἢ στὸ δογματικὸ ἰδεολόγημα.

Ἡ γλώσσα τῆς ἐκκλησιαστικῆς Θεολογίας εἶναι πάντοτε καὶ ἀποκλειστικὰ γλώσσα *ἀποφατική*. Ἐκφράζει καὶ πραγματοποιεῖ ἐκείνη τὴ θεολογικὴ στάση ποὺ ἀρνεῖται νὰ ἐξαντλήσει τὴν ἀλή-

ἐπιβάλλοντας τὴ ζωὴ στὴ γλώσσα καὶ ὄχι τὴ γλώσσα στὴ ζωή, ἔμειναν ἔξω ἀπὸ τὰ πλαστὰ καὶ τεχνητὰ ὅρια τοῦ γλωσσικοῦ διχασμοῦ.

θεια στὴ διατύπωσή της. Ἡ νοηματικὴ διατύπωση μόνο σημαίνει - ἐπισημαίνει τὴν ἀλήθεια, δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ τὴν ὑποκαταστήσει. Γνωρίζοντας καὶ κατανοώντας τὴ διατύπωση δὲν γνωρίζουμε ὁπωσδήποτε καὶ τὴ διατυπούμενη ἀλήθεια, γιατὶ ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι ἁπλῶς νοητὴ (ὅπως οἱ πλατωνικοὶ *λόγοι* τῶν ὄντων). Ἀλήθεια γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ Θεολογία εἶναι τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς ἐλεύθερο ἀπὸ τὸν χρόνο, τὸν χῶρο, τὴ φθορὰ καὶ τὸν θάνατο: εἶναι τὰ *πρόσωπα* καὶ οἱ *ἐνέργειες* τῶν προσώπων, ἡ ἑτερότητα τοῦ λόγου τῶν πεπραγμένων τῆς προσωπικῆς ἐνέργειας. Καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια μόνο ὡς ἐμπειρικὴ ἀμεσότητα *σχέσης* μπορεῖ νὰ γνωσθεῖ.

Ἡ γλώσσα σημαίνει τὴ σχέση, καλεῖ στὴ σχέση καὶ ὑπηρετεῖ τὴ σχέση, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ ὑποκαταστήσει τὴν καθολικότητα τῆς σχέσης, τὴν ἐμπειρικὴ γνώση ποὺ προσπορίζει ἡ σχέση. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ γλωσσικὴ διατύπωση εἶναι μόνο «ὅρος»-ὅριο τῆς ἀλήθειας, πάντοτε σχετικὴ καὶ ὑπαινικτικὴ τῆς ἀλήθειας, λειτουργεῖ μὲ τὴ δυναμικὴ τῆς *εἰκόνας*, ὅπως καὶ ἡ ποίηση — δὲν ὑπακούει σὲ κανόνες μεθοδικῆς ὀρθότητας καὶ κωδικῆς συλλογιστικῆς. Στὴ γλώσσα τῆς ἐκκλησιαστικῆς Θεολογίας συχνὰ οἱ ἔννοιες αὐτοαναιροῦνται καὶ ἀνατρέπονται, γιὰ νὰ γίνει δυνατὴ ἡ ὑπέρβασή τους: Νὰ κατορθωθεῖ μέσα ἀπὸ τὶς ἐννοιολογικὲς ἀντιφάσεις ἡ ἄρνηση τῆς συμβατικῆς ἀντικειμενοποίησης τῶν νοημάτων, ἡ μέθεξη τοῦ ἀνθρώπου, μὲ ὅλες τὶς ἀντιληπτικὲς-ἐμπειρικές του δυνατότητες (καὶ ὄχι μόνο μὲ τὴ σκέψη) στὴ *σχέση* μὲ τὰ σημαινόμενα.

Ἡ διαφορὰ ἐπομένως ἀνάμεσα στὴν Ὀρθοδοξία καὶ στὴ Δύση, στὴν Ἐκκλησία καὶ στὸν θρησκειοποιημένο χριστιανισμό, ἐκφράζεται ἄμεσα καὶ ἀποκαλυπτικὰ στὴ γλώσσα τῆς θεολογίας. Ἡ Δύση ἀρνήθηκε τὸν ἀποφατισμὸ τῆς θεολογικῆς διατύπωσης· ταύτισε τὴν ἀλήθεια μὲ τὴ «σύμπτωση ἔννοιας καὶ νοουμένου»· ταύτισε τὴ δυνατότητα γνώσεως τῆς ἀλήθειας μὲ τὴν ἀτομικὴ ἱκανότητα κατανόησης ἐννοιῶν, τὴν ἱκανότητα τῆς ὀρθῆς συλλογιστικῆς. Καὶ διαμόρφωσε μιὰ θεολογικὴ γλώσσα ἀπόλυτα ὑποταγμένη σὲ αὐτὴ τὴν προτεραιότητα τῆς ἀτομοκεντρικῆς νοησιαρχίας, στοὺς

ἀντίποδες τῆς ἀποφατικῆς-εἰκονολογικῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐκφραστικῆς.

Ἡ ἐπιλογὴ δὲν ἦταν συμπτωματικὴ ἢ τυχαία. Πίσω ἀπὸ τὴν ἄρνηση τῆς ἀποφατικῆς διατύπωσης διαφαίνονται ὅλες οἱ θεμελιώδεις ἀποκλίσεις τῶν Δυτικῶν ἀπὸ τὸ «εὐ-αγγέλιο» τῆς Ἐκκλησίας: Ἡ ἄρνηση τοῦ ἀποφατισμοῦ σημαίνει ἄρνηση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος, ἔκπτωση στὴν ἀτομοκεντρικὴ θρησκευτικότητα. Ὁ εὐαγγελισμὸς τῆς σωτηρίας δὲν εἶναι πιὰ κλήση-πρόσκληση ἀλλαγῆς τοῦ *τρόπου τῆς ὑπάρξεως*, παραίτησης ἀπὸ τὴν ἀτομικότητα καὶ μετοχῆς στὴν κοινωνία τῶν προσωπικῶν σχέσεων, στὴν ὄντως ζωὴ τῆς εὐχαριστιακῆς Βασιλείας. Ὁ εὐαγγελισμὸς τῆς σωτηρίας στὴ γλώσσα τῆς ἀτομοκεντρικῆς νοησιαρχίας ἀλλοτριώνεται σὲ θρησκευτικὴ διδαχή, ποὺ ἀποβλέπει μέσω τῆς ἀτομικῆς κατανόησης στὴν ἀτομικὴ «πίστη» καὶ στὴν ἀτομικὴ συμμόρφωση μὲ τὶς ἠθικὲς ἐπιταγὲς αὐτῆς τῆς «πίστης».

Ἡ ἄρνηση τοῦ ἀποφατισμοῦ σημαίνει ἀντιστροφὴ τῶν ὅρων τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὀντολογίας: Ἐμμονὴ στὴν προτεραιότητα τῆς θείας Οὐσίας, ποὺ εἶναι νοητικὰ μόνο προσιτή, καὶ ὄχι στὴν προτεραιότητα τοῦ Προσώπου, ποὺ γνωρίζεται μόνο στὴν ἐμπειρικὴ ἀμεσότητα τῆς *σχέσης* καὶ τῆς ἱστορικῆς ἀποκάλυψης. Ἡ ἄρνηση τοῦ ἀποφατισμοῦ σημαίνει ἀπόρριψη τῆς διάκρισης *οὐσίας* καὶ *ἐνεργειῶν* τῆς οὐσίας, ἀπόρριψη τῆς μετοχῆς τοῦ κτιστοῦ στὴ χάρη τῶν ἐνεργειῶν τοῦ ἀκτίστου, στὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ ἀκτίστου. Ἡ σωτηρία εἶναι μόνο προσθήκη μιᾶς ἀνεξήγητης (κτιστῆς, ἀλλὰ «ὑπερφυσικῆς») χάρης στὴν ὕπαρξη, ποὺ ἀφήνει ἀνερμήνευτη τὴν ἀποδέσμευση τῆς ζωῆς ἀπὸ τοὺς ὅρους τῆς φύσης, τὴν ἄντληση ὕπαρξης ἀπὸ τὴν ἐλευθερία τῆς σχέσης.

Κοντολογίς, ἡ θεολογικὴ γλώσσα ποὺ ἀρνεῖται τὸν ἐκκλησιαστικὸ ἀποφατισμό, ἀποκαλύπτει καὶ προϋποθέτει ὁλόκληρο τὸ πλέγμα τῶν καινοτομιῶν τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης, τὴ σύνολη ἀνατροπὴ τοῦ «εὐ-αγγελίου» τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ γλώσσα τῆς ἀτομοκεντρικῆς νοησιαρχίας δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐκφράσει τὴ μαρ-

τυρία τῆς ἐμπειρικῆς μετοχῆς στὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονὸς τῆς σωτηρίας. Ἡ ἀποδοχὴ τῆς ἀποφατικῆς γλώσσας διαστέλλει ἀγεφύρωτα τὴν Ἐκκλησία ἀπὸ τὴν αἵρεση, τὴ θεολογία ἀπὸ τὴν ἰδεολογία.

Ἡ ἑλλαδικὴ πανεπιστημιακὴ θεολογία, σχεδὸν στὸ σύνολό της, ἀγνόησε τὴν ἀποφατικὴ γλώσσα τῆς ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης. Ἀγνοοῦσε ὄχι μόνο τὴ «στάση», ἀλλὰ ἀκόμα καὶ τὴ λέξη «ἀποφατισμός»[20], ἀποδέχθηκε ἀνεπιφύλακτα τὴ δυτικὴ γλώσσα τῆς νοησιαρχικῆς ἀποδεικτικῆς. Ἔστω καὶ μόνο στὰ πανεπιστημιακὰ συγγράμματα, στὴ γλώσσα ποὺ αὐτὰ υἱοθετοῦν καὶ καθιερώνουν, ἡ ἑλλαδικὴ ἀκαδημαϊκὴ θεολογία ἀποκαλύπτεται τραγικὰ ἀλλοτριωμένη καὶ οὐσιαστικὰ ἐκδυτικισμένη. Δὲν παραβιάζουν οἱ ἑλλαδικοὶ θεολόγοι τὸ γράμμα τοῦ δόγματος, ὅμως ἡ γλώσσα τους

20. Στὰ *Πρακτικὰ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* τῆς 9ης Ἰουνίου 1967, ἔχει μνημειωδῶς καταχωρηθεῖ ἡ φράση τοῦ τακτικοῦ τότε καθηγητῆ Κωνσταντίνου ΜΟΥΡΑΤΙΔΗ: «Ὁ ἀποφατισμός, καὶ ὡς ὅρος σημαίνων ἄρνησιν, εἶναι ἀπαράδεκτος ὡς προϋπόθεσις καὶ ἀφετηρία τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας, ἥτις ἐρείδεται οὐχὶ ἐπὶ τοῦ ἀκαταλήπτου, ἀλλὰ ἐπὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψεως, δι᾽ ἧς προσδιορίζεται τό τε καταληπτὸν καὶ τὸ ἀκατάληπτον τῶν ἀποκαλυφθεισῶν ἀληθειῶν καὶ ἡ μέθοδος προσεγγίσεως αὐτῶν». Τέτοιες ἀποφάνσεις διατυπώνονταν δίχως «αἰδῶ ἢ λύπην» γιὰ τὴν παιδαριώδη ἄγνοια τῶν θεμελιωδῶν διαφορῶν Ὀρθοδοξίας καὶ Δύσης. Ὁ προσδιορισμὸς τοῦ «ἀποφατικοῦ» ταυτιζόταν μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «ἀκαταλήπτου» καὶ ἐκλαμβανόταν σὰν ἀντίθεση στὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψη. Ἀντικειμενοποιημένη σὲ κωδικὰ ἰδεολογήματα ἡ «ἀποκάλυψη» προσδιόριζε «τό τε καταληπτὸν καὶ τὸ ἀκατάληπτον» κάθε ἀλήθειας, ἀφοῦ ἡ ἀλήθεια ταυτιζόταν μὲ τὸ ἐννόημα — μὲ ἀναχρονισμὸ καθυστέρησης ὀκτὼ αἰώνων ἀπὸ τὸν «ὑψηλὸ σχολαστικισμό». Καὶ κάθε ἀπόκλιση ἀπὸ τὴν κυρίαρχη νοησιαρχία σήμαινε ροπὴ πρὸς τὸν ἀγνωστικισμό. Γι᾽ αὐτὸ καὶ σὲ δραματικότερους τόνους, ἄλλος καθηγητής, ὁ Π. Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, κατέστεφε τὴν πελώρια συγγραφικὴ προσπάθεια τῆς ζωῆς του μὲ τὴν τραγικὰ ἀφελή, ἀλλὰ φανατισμένη κατασυκοφάντηση τοῦ ἀποφατισμοῦ, στὴ μελέτη του *Μυστικισμός-ἀποφατισμός, καταφατικὴ θεολογία*, τεύχη Α-Β (ἀνάτυπα ἀπὸ τὴν «Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν», τόμοι ΙΘ΄-1974 καὶ Κ΄-1975).

μεταποιεῖ τὸ δόγμα σὲ ἀφηρημένο «ἀξίωμα» καὶ σὲ κωδικὸ ἰδεολόγημα, διαστέλλει τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὴ ζωή, τὴ γνώση ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, τὴν εὐαγγελικὴ ἀποκάλυψη ἀπὸ τὸ εὐχαριστιακὸ γεγονὸς τῆς Ἐκκλησίας. Καὶ αὐτὴ ἡ ἔμπρακτη στὴ γλωσσικὴ ἔκφραση διαστολὴ εἶναι ἡ ἀπροκάλυπτη ἀλλοτρίωση καὶ θεμελιακὴ ἀντιστροφὴ τῶν ὅρων τῆς ἐκκλησιαστικῆς Θεολογίας, ἡ θρησκειοποίηση τοῦ εὐ-αγγελίου τῆς σωτηρίας[21].

21. Ἐνδεικτικὲς συμμαρτυρίες: G. FLOROVSKY, *Die orthodoxe Theologie*, R.G.G. τόμος VI ([3]1962), στ. 781: «Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν ἀκολούθησε τὴ δυτικὴ κατεύθυνση. Τὰ θεμελιώδη ἐγχειρίδια θεολογίας σὲ ἑλληνικὴ γλώσσα ἦταν γραμμένα σὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα (Ζῆκος Ρώσσης, Χρῆστος Ἀνδροῦτσος, Κωνσταντίνος Δυοβουνιώτης, Παναγιώτης Τρεμπέλας)». — Timothy WARE, *L' Orthodoxie*, Paris (Desclée de Brouwer) 1968, σελ. 194: «Ἡ πλειονότητα τῶν ἑλλήνων θεολόγων, ἔχοντας κάνει τὶς σπουδές τους σὲ ξένα πανεπιστήμια (συχνὰ στὴ Γερμανία), μοιάζουν ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὴ θρησκευτικὴ σκέψη ἄλλων χωρῶν, σὲ βάρος τῆς δικῆς τους παράδοσης. Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία σήμερα πάσχει χωρισμένη ἀπὸ τὰ μοναστήρια καὶ τὴν πνευματικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας· εἶναι μιὰ θεολογία τῶν αἰθουσῶν διαλέξεων καὶ ὄχι μιὰ θεολογία *μυστική*, ὅπως στὴ βυζαντινὴ περίοδο, ὅταν εὕρισκε κανεὶς θεολόγους τόσο μέσα στὰ κελιὰ τῶν μοναστηριῶν ὅσο καὶ μέσα στὰ πανεπιστήμια». — Alexander SCHMEMANN, *The historical Road of Eastern Orthodoxy*, N. Y. etc. (Holt, Rinehart and Winston) 1963, σελ. 289-290: «Μόνο ὅταν ἡ ἴδια ἡ Δύση τελικὰ ἦρθε νὰ ἀναγνωρίσει τὴν ἀξία τῆς βυζαντινῆς εἰκόνας, τὴ βαθύτητα τῶν ἔργων τῶν Πατέρων ἢ τὸ κάλλος τοῦ ἀνατολικοῦ μέλους, θὰ ἀρχίσουν οἱ Ὀρθόδοξοι νὰ βλέπουν κάποιο ἐνδιαφέρον σὲ αὐτά. Πρωτοῦ συμβεῖ αὐτό, ἡ Δυτικὴ Εὐρώπη ἦταν ἡ πραγματικὴ αὐθεντία —πολιτική, πνευματική, ἀκόμα καὶ θεολογικὴ— γιὰ τὴν ὀρθόδοξη Ἀνατολή. Ἡ παραδοσιακὴ Ὀρθοδοξία ἦταν ριζωμένη μόνο στὰ χωριὰ καὶ στὶς κατώτερες τάξεις· οἱ ἀνώτερες τάξεις εἶχαν ἀρχίσει νὰ μετρᾶνε τὴν πίστη τους καὶ τὶς παραδόσεις τους μὲ τὰ μέτρα τῆς Ὀξφόρδης ἢ τῆς Τυβίγγης». — Βλ. ἐπίσης: J. D. ZIZIOULAS, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, Viertes Theologishes Gespräch zwischen dem Ökum. Patriarchat und der EKD 1975, Hrsg. v. Kirchlichen Aussenamt der EKD (Studienheft 9, ÖR. B. 31) Frankfurt 1977, σελ. 163-179. — Karl Christian FELMY, «Die orthodoxe Theologie in Kritischer Selbstdarstellung», ἀνάτυπο ἀπὸ τὸν τόμο *Kirche im Osten*, Hrsg. v. P. Hauptmann, Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1985, σελ. 63 κ.ἑ.



Οἱ γενικὲς αὐτὲς διαπιστώσεις γιὰ τὴν ἑλλαδικὴ πανεπιστημιακὴ θεολογία καὶ ἡ συνολικὴ εἰκόνα τὴν ὁποία σκιαγραφοῦν εἶναι μιὰ ἀφαιρετικὴ συνισταμένη ποὺ ἐξομοιώνει προσωπικὲς παρουσίες μὲ ὁπωσδήποτε διαφοροποιημένη ποιότητα διδακτικῆς προσφορᾶς, ἐρευνητικοῦ ἔργου, πνευματικῆς ἐγρήγορσης. Ὁ ἀνεπίγνωστος ἐκδυτικισμὸς εἶναι σίγουρα ὁ γενικὸς κανόνας — οἱ ἐλάχιστες ἐξαιρέσεις, μετὰ τὴ δεκαετία τοῦ '60, ἁπλῶς τὸν βεβαιώνουν. Ὅμως, στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς ἀνυποψίαστης ἀλλοτρίωσης, δὲν παύουν οἱ πραγματικὰ ἱκανοὶ καὶ προικισμένοι νὰ ξεχωρίζουν ἀπὸ τὴν κατάφωρη μετριότητα, οἱ ἀκέραιοι καὶ εὐσυνείδητοι ἀπὸ τοὺς ποικιλότροπα ὑποβαθμισμένους.

Στὴ διαδρομὴ τῶν 150 περίπου χρόνων τῆς ἱστορίας της, ἡ πανεπιστημιακὴ θεολογία στὴν Ἑλλάδα στελεχώθηκε καὶ μὲ προσωπικότητες καθηγητῶν ποὺ τίμησαν πραγματικὰ τὴν ἀκαδημαϊκή τους ἰδιότητα καὶ ἔγιναν εὐρύτερα σεβαστὲς στὸν πανεπιστημιακὸ καὶ κοινωνικὸ χῶρο. Ἐνδεικτικὰ καὶ μόνο, δίχως ἔτσι νὰ ἐξαντλοῦνται τὰ ὅρια τῆς ἀξιολογικῆς ἀποτίμησης, θὰ μποροῦσε νὰ ἀναφέρει κανεὶς ὀνόματα, ὅπως τοῦ Χρυσόστομου Παπαδόπουλου, τοῦ Γρηγόριου Παπαμιχαήλ, τοῦ Ἀμίλκα Ἀλιβιζάτου, τοῦ Γεώργιου Σωτηρίου.

Δυστυχῶς, τόσο οἱ θεσμικὲς προϋποθέσεις τῶν ἑλληνικῶν πανεπιστημίων ὅσο καὶ τὸ κλίμα ἀνασφάλειας καὶ ἐξαρτήσεως ποὺ κυριαρχεῖ στὴν ἑλλαδικὴ κοινωνία, δὲν εὐνόησαν λειτουργίες ἀξιοκρατικῶν ἐπιλογῶν γενικὰ στὸν ἀκαδημαϊκὸ χῶρο. Γιὰ πολλὲς δεκαετίες, ἡ πανεπιστημιακὴ σταδιοδρομία προϋπέθετε —κατὰ κανόνα— τὴν ἔγκαιρη προσκόλληση σὲ κάποιο καθηγητή, ποὺ θὰ ἐξασφάλιζε μὲ τὸ κύρος καὶ τὶς γνωριμίες του ὑποτροφία μεταπτυχιακῶν σπουδῶν στὸν προστατευόμενο. Ἀκολουθοῦσε μακρὰ θητεία σὲ θέση «βοηθοῦ» μὲ ἐξευτελιστικὲς ὑποχρεώσεις, ποὺ συχνὰ δὲν διέφεραν ἀπὸ αὐτὲς τοῦ οἰκιακοῦ παραδουλευτῆ. Ἔτσι,

ὅταν ἔφτανε κάποτε ἡ ὥρα τῆς ποθητῆς καθηγεσίας, λειτουργοῦσε αὐτονόητα καὶ τὸ ψυχολογικὸ σύνδρομο τῶν ἀπαιτήσεων τοῦ εὐτελισμένου νὰ ὑποβάλει ἄλλους νεώτερους στὸν ἴδιο εὐτελισμό.

Φυσικά, ὅσοι ὄφειλαν τὴν ἀνάδειξή τους σὲ τέτοιες διεργασίες —ὅπως καὶ σὲ «κληρονομικὲς» μεταβιβάσεις τῆς καθηγεσίας ἀπὸ μέτριο γεννήτορα σὲ ἀσήμαντο υἱό— προσπαθοῦσαν μὲ κάθε τρόπο νὰ ἀποτρέψουν τὴν ἐξέλιξη τῶν ἱκανῶν καὶ ταλαντούχων. Διαιωνιζόταν λοιπὸν ὑποχρεωτικὰ ἡ μετριότητα, καὶ μόνο μὲ ἔκτακτες συγκυρίες μποροῦσαν νὰ λειτουργήσουν ἀξιοκρατικὲς ἐπιλογές.

Τὰ συμπτώματα αὐτὰ εὐνοοῦνταν ἰδιαίτερα στὴ Θεολογικὴ Σχολή, ὅπου οἱ ἐπαγγελματικὲς προοπτικὲς τῶν ἀποφοίτων ἦταν ἐξαιρετικὰ περιορισμένες καὶ μοναδικὴ δυνατότητα κοινωνικῆς ἀνόδου ἐμφανιζόταν ἡ ἀκαδημαϊκὴ σταδιοδρομία. Κυρίως μετὰ τὸν Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, ὅταν οἱ μεταπτυχιακὲς σπουδὲς ἔγιναν προσιτὲς σὲ πολὺ μεγαλύτερους ἀριθμοὺς σπουδαστῶν καὶ ὁ ἀνταγωνισμὸς ὀξύνθηκε, σκληρύνθηκαν στὸ ἔπακρο καὶ οἱ μεθοδεύσεις ἀναρρίχησης, μὲ ἀποτέλεσμα τὴ θλιβερὴ ὑποβάθμιση τῆς καθηγητικῆς ἰδιότητας καὶ τὴ συνακόλουθη πτώση, κυριολεκτικὰ τραγική, τοῦ ἐπιπέδου τῶν Θεολογικῶν Σχολῶν.

*

Ἀπὸ τὶς πιὸ χαρακτηριστικὲς ἐκπροσωπήσεις τοῦ θεολογικοῦ ἀκαδημαϊσμοῦ στὴν Ἑλλάδα, καί, ταυτόχρονα, φυσιογνωμία ποὺ δέσποσε στὰ τελευταῖα πενήντα χρόνια σὰν θεολογικὴ αὐθεντία, εἶναι ὁ **Χρῆστος Ἀνδροῦτσος** (1869-1935). Γεννημένος στὴν Κίο τῆς Βιθυνίας, φοίτησε στὴν Κεντρικὴ Ἱερατικὴ Σχολὴ τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ μετὰ στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Χάλκης, ἀπ' ὅπου ἀποφοίτησε τὸ 1892. Συνέχισε τὶς σπουδές του στὴ Γερμανία καὶ ἀναγορεύτηκε διδάκτορας τῆς φιλοσοφίας στὴ Λει-

ψία. Δίδαξε στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Χάλκης, σὲ ἑλληνικὰ γυμνάσια τῆς Ρουμανίας καὶ τῆς Κρήτης, καὶ στὸ Μαράσλειο Διδασκαλεῖο. Τὸ 1912 διορίστηκε τακτικὸς καθηγητὴς τῆς Δογματικῆς καὶ τῆς Ἠθικῆς στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, ὅπου καὶ παρέμεινε (μὲ δύο διετὴ διαλείμματα ἀπομάκρυνσής του γιὰ πολιτικοὺς λόγους) ἕως τὸν θάνατό του.

Ἔγραψε: *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* (1907), *Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου* (1930), *Σύστημα Ἠθικῆς* (1925), *Τὸ κακὸν παρὰ Πλάτωνι* (1896-97), *Ἡ τοῦ Πλάτωνος θεωρία τῆς γνώσεως* (1903), *Κριτικὴ τῶν θεμελιωδῶν δοξῶν τῆς Στωϊκῆς Φιλοσοφίας* (1903), *Ὁ περὶ Τολστόη λόγος* (1910), *Φρειδερίκος Νίτσε* (1911), *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Μπέρξον* (1917), *Λεξικὸν τῆς Φιλοσοφίας* (1929), *Περὶ τῆς ψυχαναλύσεως τοῦ Φρόυντ* (1931), *Γενικὴ Ψυχολογία* (1934) καὶ ἄλλες μικρότερες μελέτες.

Ἡ φιλοσοφικὴ κατάρτιση τοῦ Χρήστου Ἀνδρούτσου, ἡ εὐρύτητα τῶν ἐνδιαφερόντων του, ἡ ὀξύνοια καὶ ὁ αὐστηρὰ συστηματικός του λόγος, προκάλεσαν τὸν θαυμασμὸ τῶν συγχρόνων του καὶ τοῦ ἐξασφάλισαν φήμη λαμπρή, κυριαρχικὴ ἐπιβολὴ στὸν ἀκαδημαϊκὸ χῶρο. Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τῶν Ἀθηνῶν δὲν εἶχε γνωρίσει ἄλλη περίπτωση καθηγητῆ ποὺ νὰ γίνει εὐρύτατα γνωστὸς ἔξω ἀπὸ τοὺς θεολογικοὺς κύκλους καὶ νὰ προσελκύει στὸ μάθημά του ἀκροατὲς ἀπὸ ποικίλες σχολὲς τοῦ Πανεπιστημίου.

Γιὰ τὸ φιλοσοφικό του ἔργο διατυπώθηκαν ἐπιφυλάξεις[22], ἀλλὰ

22. Ε. Π. Παπανουτσου, *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία* Β′ («Βασικὴ Βιβλιοθήκη» 36), Ἀθῆναι 1956, σελ. 24-25: «Ἄνισης ἀξίας εἶναι οἱ φιλοσοφικὲς πραγματεῖες τοῦ Χρήστου Ἀνδρούτσου. Ἐξαίρετες λ.χ. εἶναι οἱ ἐργασίες του γιὰ τὴ γνωσιολογία καὶ τὴν ἠθικὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνος· ἀντίθετα, πολὺ πρόχειρες καὶ ἄβαθες οἱ κρίσεις του γιὰ τὸν Tolstoi, τὸν Nietzsche, τὸν Bergson καὶ τὸν Freud στὰ μελετήματα (διαλέξεις) ποὺ τοὺς ἀφιέρωσε. Ἀμφίβολης ἀξίας εἶναι καὶ τὸ φιλοσοφικό του Λεξικό· ἐπιμένει στὸν ἀνεπιφύλακτο ἐξελληνισμὸ τῶν ὅρων καὶ οἱ ἑρμηνεῖες του δὲν εἶναι πάντοτε ἄψογες».

στὸν θεολογικὸ καὶ στὸν «ἐπίσημο» ἐκκλησιαστικὸ βίο ἀναγνωρίστηκε καὶ ἐπιβλήθηκε σὰν αὐθεντία[23]. Οἱ διατυπώσεις του θεωρήθηκαν μέτρο καὶ κριτήριο ὀρθοδοξίας, οἱ παραπομπὲς στὸ ἔργο του συνθήκη ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ θεολογικῆς ἐγκυρότητας.

Κι αὐτὸ ἐνῶ, παράλληλα, δὲν ἔλειψαν οἱ ἔγκαιρες ἐπισημάνσεις τῶν δυτικῶν προϋποθέσεων τῆς θεολογίας τοῦ Ἀνδρούτσου. Εἶναι τόσο προκλητικὰ καὶ κραυγαλέα ἐμφανὴς ὁ ἐκδυτικισμὸς τῆς νοοτροπίας, τῶν κριτηρίων καὶ τῆς θεολογικῆς του ἔκφρασης, ὥστε ἀκόμα καὶ συνάδελφοί του, ἐξίσου ἢ καὶ περισσότερο ἀνυποψίαστοι γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ὀρθοδοξία, ἔφτασαν νὰ τοῦ καταλογίσουν «δυτικὰς ἐπιδράσεις»[24]. Ἀλλὰ ὁ καταλογισμὸς αὐτὸς μᾶλλον

23. «Ἐχαρακτηρίσαμεν αὐτὸν ὡς τὸν ἐπιφανέστατον τῶν ἀπὸ τῆς ἱδρύσεως τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τῶν Ἀθηνῶν καθηγητῶν καὶ ὡς ἕνα τῶν κορυφαίων τῆς συγχρόνου ἡμῖν Ὀρθοδοξίας θεολόγων»: Π. Ι. ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΗΣ, Πρόλογος στὸν Α' τόμο *Μελέται καὶ διατριβαὶ* τοῦ Χρ. Ἀνδρούτσου, Θεσσαλονίκη (Ρηγόπουλος) 1964, σελ. 5. — «Δὲν δύναταί τις εἰ μὴ νὰ ἴδῃ εἰς τὸν Ἀνδροῦτσον τὸν γνησιώτερον ἀντιπρόσωπον τοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος τῆς ἑλληνικῆς Ὀρθοδοξίας»: Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, *Ἀνδροῦτσος Χρ.*, στὴν Ἐγκυκλοπαίδεια «Ἥλιος», Τόμος Β', 1948, σελ. 798. Ἡ κρίση αὐτὴ τοῦ Γεωργούλη μεταφέρεται καὶ στὸ λεῖμμα ANDROUTSOS Chr. στὴν RGG, τόμος I, στ. 370, γραμμένο ἀπὸ τὸν G. MÖCKEL. — «Ἡ Δογματικὴ τοῦ Ἀνδρούτσου ἐπὶ μίαν 50ετίαν ὑπῆρξε —καὶ θὰ ἐξακολουθήσῃ διὰ πολὺ ἴσως ἀκόμη νὰ εἶναι— ἡ αὐθεντικοτέρα διατύπωσις τῆς Ὀρθοδόξου διδασκαλίας, τὴν ὁποίαν τρεῖς τουλάχιστον γενεαὶ ἐχρησιμοποίησαν καὶ χρησιμοποιοῦν ὡς κριτήριον ἀκριβοῦς ἐκθέσεως τῶν τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως»: Χρυσοστόμου ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Μητροπολίτου Μύρων, Καθηγητοῦ τῆς Δογματικῆς Θεολογίας, *Ὀρθόδοξος Ἀνατολὴ καὶ Δυτικὸς Κόσμος*, Ἀθῆναι («Ἀθηνᾶ») 1972, σελ. 65. — «Ἀναμφιβόλως ὑπῆρξεν ὁ φορεὺς καὶ ἴσως ὁ θεμελιωτὴς τῆς *ἐπιστημονικῆς* θεολογίας ἐν Ἑλλάδι, τὸ ἔργον του δὲ κατέστη μέχρι σήμερον μοναδικὸν καὶ σχεδὸν ἀνυπέρβλητον»: Μ. ΦΑΡΑΝΤΟΥ, *Δογματικὴ καὶ Ἠθικὴ - Εἰσαγωγικά*, Ἀθῆναι 1973, σελ. 75.

24. Βλ. Δημ. Σ. ΜΠΑΛΑΝΟΥ, *Κρίσις τῆς Δογματικῆς τοῦ Χρ. Ἀνδρούτσου*, Ἐν Ἱεροσολύμοις 1907, σελ. 4. — Παναγ. ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΟΥ, «Ἀνδροῦτσος Χρῆστος», ἄρθρο στὴν *Ἠθικὴ καὶ θρησκευτικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμος 2, στ. 740. — Ἀπὸ τοὺς νεώτερους πανεπιστημιακοὺς ὁ μόνος ποὺ τόλμησε νὰ κρίνει ἀρνητικὰ τὸν Ἀνδροῦτσο, εἶναι ὁ Μέγας ΦΑΡΑΝΤΟΣ (*ὅ.π.*, σελ. 74-75): Τοῦ καταλογί-

περιορίζεται στὶς φανερὲς ἐξαρτήσεις τοῦ Ἀνδρούτσου ἀπὸ ἑτερόδοξους συγγραφεῖς. Δὲν ἐπεκτείνεται στὰ πρωταρχικὰ καὶ οὐσιώδη δεδομένα τοῦ ἐκδυτικισμοῦ του.

Ὅμως καταρχὴν ἐκεῖ, στὶς θεμελιώδεις ἀφετηρίες τῆς θεολογίας του —στὴν ἀπολυτοποιημένη νοησιαρχία, στὸν ἀποκλεισμὸ τῆς ἐμπειρικῆς μαρτυρίας, στὴ δικανικὴ νοοτροπία, στὴν ἄγνοια τῆς ἀλήθειας τοῦ *προσώπου*, στὴν ἄρνηση τῆς διάκρισης *οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν*— ἀποκαλύπτονται οἱ δυτικὲς ἐπιδράσεις ποὺ δέχθηκε ὁ Ἀνδροῦτσος, ἡ ἀλλοίωση καὶ ἀλλοτρίωση τοῦ εὐ-αγγελίου τῆς Ἐκκλησίας στὸ ἔργο του. Μὲ ἀντιπροσωπευτικότερο δεῖγμα τὸ βιβλίο τῆς *Δογματικῆς* του, οἱ συγγραφές του τὸν ἀποδείχνουν τυπικό, ἴσως καὶ κορυφαῖο σταθμὸ στὴ μακρὰ διεργασία —ἀπὸ τὸν 14ο κιόλας αἰώνα— ριζικοῦ καὶ ἀνυποψίαστου ἐκδυτικισμοῦ τῶν ἑλλήνων θεολογούντων λογίων.

Στὴ *Δογματικὴ* τοῦ Ἀνδρούτσου ἡ ἔκθεση τῆς πίστης τῶν Ὀρθοδόξων οὔτε ἀντλεῖται, οὔτε καὶ παραπέμπει στὴν ἐμπειρία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος — εἶναι ἄσχετη ἡ πίστη μὲ τὸν ρεαλισμὸ τοῦ βιωματικοῦ γεγονότος τῆς σωτηρίας. Πίστη γιὰ τὸν Ἀνδροῦτσο εἶναι *«τὸ συναίσθημα δι' οὗ ὁ ἄνθρωπος αἰσθάνεται οὕτως εἰπεῖν καὶ διαγιγνώσκει τὴν ἐν τῷ φυσικῷ καὶ ἠθικῷ κόσμῳ παρουσίαν τοῦ Θεοῦ»* (σελ. 37).

Σὲ αὐτὴ τὴν πίστη *«ἐρείδεται ἡ Χριστιανικὴ περὶ Θεοῦ γνῶσις»*, ἡ ὁποία καὶ ἐξαντλεῖται στὴν *«ὑποκειμενικὴν οἰκείωσιν τῶν δογμάτων»*, μὲ τὴ διασάφηση ὅτι *«ἡ οἰκείωσις τῶν δογμάτων γίνεται διὰ τῆς νοήσεως»* (σελ. 17), *«ὁ ὀρθὸς λόγος εἶναι τὸ εἰδολογικὸν ὄργανον τῆς διατυπώσεως, τῆς οἰκειώσεως καὶ τῆς δικαι-*

ζει συγκεκριμένα «ἐμφανὴ ἐξάρτησιν ἐκ τοῦ προτεστάντου θεολόγου Wilhelm Herrmann» καὶ παρατηρεῖ ὅτι οἱ παραπομπὲς τοῦ ἔργου του περιορίζονται στὴ Γραφή, σὲ φιλοσόφους καὶ σὲ προτεστάντες θεολόγους — «ἠγνόησε δὲ τελείως τὴν Πατερικὴν παράδοσιν». Καὶ προσθέτει: «ἡ παρατήρησις αὕτη βεβαίως εἶναι ἐξωτερικὴ καὶ φορμαλιστική· οὐχ ἧττον ὅμως μαρτυρεῖ καὶ τὰς ἐσωτερικὰς τάσεις τοῦ ἔργου του».

ώσεως αὐτῶν» (σελ. 13). Ἀτομοκεντρικὸ συναίσθημα, ἀτομοκεντρικὴ νοησιαρχία —οἱ βάσεις τῆς δυτικῆς ἀνατροπῆς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος τῆς σωτηρίας— μεταβάλλουν τὴν πίστη σὲ συναισθηματικὴ πεποίθηση καὶ τὴ γνώση σὲ ἰδεολογικὴ παραδοχή.

Ἡ ἰδεολογικὴ παραδοχὴ *«ἐρείδεται ἐπὶ τῆς βεβαιότητος ἣν παρέχει ἡ αὐθεντία τῆς Ἀποκαλύψεως»* (σελ. 37), ἐνῶ ἡ συναισθηματικὴ πεποίθηση προηγεῖται ὡς ἀναντίρρητη ἀποδοχὴ αὐτῆς τῆς αὐθεντίας: ἐξασφαλίζει τὴν ἀναγνώριση *«τοῦ θείου κύρους τῆς ὑπερβαινούσης τὴν ἀνθρωπίνην κατάληψιν ὑπερφυσικῆς Ἀποκαλύψεως»* (σελ. 13,19). «Ὑπερφυσικὴ» ἡ Ἀποκάλυψη καὶ «ὑπερβαίνουσα τὴν ἀνθρωπίνην κατάληψιν», δὲν ἔχει τὴν παραμικρὴ σχέση μὲ τὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία τῆς σάρκωσης τοῦ Λόγου ἢ μὲ τὴ θεοπτία τῶν Ἁγίων. Ἀποκάλυψη εἶναι τὰ δόγματα, ποὺ ὁρίζονται ὡς *«θεωρητικαὶ τῆς πίστεως διδασκαλίαι»* (σελ. 2) καὶ ἀντλοῦνται ἀπὸ ἀντικειμενικὲς «πηγὲς» αὐθεντικῆς ἐγκυρότητας: τὴ Γραφὴ καὶ τὴν Παράδοση. Ἡ ἀλήθεια τῶν δογμάτων εἶναι «θεωρητική», ἀπρόσιτη στὴν ἐμπειρία. Μόνο *«διασάφησιν»* ἐπιδέχονται τὰ δόγματα *«διὰ διαφόρων ἐπιχειρημάτων ἐμφαινόντων αὐτὰ ὡς εὐλογοφανῆ μὲν λογικῶς, ἐξ ἠθικῆς δὲ ἢ πρακτικῆς ἐπόψεως ὡς κατάλληλα καὶ εἰς τὰς ἡμετέρας χρείας ἁρμόζοντα»* (σελ. 19).

Ἔστω καὶ οἱ παραδειγματικὲς αὐτὲς θέσεις θὰ ἀρκοῦσαν γιὰ νὰ καταδείξουν τὴν ταύτιση τοῦ Χρήστου Ἀνδρούτσου μὲ τὶς θεολογικὲς προϋποθέσεις τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ σχολαστικισμοῦ. Βῆμα πρὸς βῆμα, σὲ κάθε σελίδα, ὁ ρωμαιοκαθολικὸς σχολαστικισμὸς ἐμφανίζεται ἀνενδοίαστα υἱοθετημένος σὲ μιὰν «ὀρθόδοξη» *Δογματική*: ἡ νοητικὴ «διασάφηση» τῆς πίστης (ἡ κλασικὴ τοῦ σχολαστικισμοῦ manifestatio), ἡ καταφυγὴ στὴν «ὑπερφυσικὴ αὐθεντία» (στὴν ἀναγκαία auctoritas), ἡ προτεραιότητα τῆς ὀρθολογικῆς ἀποδεικτικῆς (ὁ σχολαστικὸς modus argumentativus, ἡ probatio credendorum)[25].

25. «Ὁ ὀρθὸς λόγος εἶνε τὸ εἰδολογικὸν ὄργανον τῆς διατυπώσεως, τῆς

Ἀλλὰ ἡ πιστότητα τοῦ Ἀνδρούτσου στὶς ἀφετηριακὲς προϋποθέσεις τοῦ σχολαστικισμοῦ, τὴ νοησιαρχία καὶ τὸν ἀτομοκεντρισμὸ (προϋποθέσεις πάντοτε —προφανῶς ἢ ἀφανῶς— κυρίαρχες τόσο στὴ ρωμαιοκαθολικὴ ὅσο καὶ στὴν προτεσταντικὴ θεολογία), καταφαίνεται ἀκόμα σαφέστερα στὴν ἄρθρωση τῆς θεματικῆς ποὺ υἱοθετεῖ ἡ *Δογματική* του: Στὸ περὶ Θεοῦ, λ.χ., κεφάλαιο προτάσσεται ἡ νοητικὴ διασάφηση τοῦ γνωστικοῦ «ἀντικειμένου», ποὺ εἶναι ὁ «Θεὸς» —προσδιορίζεται ὁ Θεὸς καταρχὴν ὡς ἔννοια, δηλαδὴ ὡς οὐσία καὶ ὕπαρξη καθορισμένη ἀπὸ ἀναγκαῖες ἰδιότητες καὶ ἐπιβαλλόμενα προσόντα φυσικά, λογικὰ καὶ ἠθικὰ (σὲ τέσσερις παραγράφους)— καὶ ἕπεται (σὲ μία παράγραφο) ἡ τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ ὡς συμπληρωματικὴ κατακλεῖδα τοῦ κεφαλαίου — ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καὶ στὴ *Summa Theologiae* τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη.

Δὲν προτάσσεται ἡ τριαδικότητα, γιατὶ ὁ Ἀνδροῦτσος, ὅπως καὶ οἱ δυτικοὶ δογματολόγοι, δὲν ὑποψιάζεται ὅτι μόνο ὁ *προσωπικὸς* τρόπος τῆς ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ κάνει δυνατὴ τὴν ἀποκάλυψή Του καὶ τὴ γνώση ποὺ μπορεῖ νὰ ἔχει ὁ ἄνθρωπος γι' Αὐτόν. Ἀγνοεῖ ὁλοκληρωτικὰ ὁ Ἀνδροῦτσος τὴ θεμελιώδη ἐμπειρικὴ πιστοποίηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς Θεολογίας: τὴ διάκριση *Οὐσίας* καὶ *Ἐνεργειῶν* τοῦ Θεοῦ. Γι' αὐτὸ καὶ ἀπουσιάζει ἀπὸ τὶς ἀναλύσεις του ἔστω καὶ ἡ ὑποψία γιὰ τὸ ἐνδεχόμενο πραγματικῆς-ἐμπειρικῆς γνώσης τῶν θείων Προσώπων μέσω τῆς *σχέσης*. Ἡ γνώση τῆς οὐσίας, τῆς ὕπαρξης καὶ τῶν ἰδιοτήτων τοῦ Θεοῦ τε-

οἰκειώσεως καὶ τῆς δικαιώσεως αὐτῶν (τῶν δογμάτων) ... Ἂν κατὰ τὸ περιεχόμενον αἱ Χριστιανικαὶ ἀλήθειαι ἐρείδονται ἐπὶ τῆς θείας αὐθεντίας, κατὰ τὴν μορφὴν ὅμως προσδιορίζονται ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης νοήσεως ... Εἶνε φανερὸν ὅτι καὶ ἡ οἰκείωσις αὐτῶν (τῶν δογμάτων) γίνεται διὰ τῆς νοήσεως, ὅσῳ δὲ περισσότερον μελετᾷ τις εὐσεβῶς αὐτά, τόσῳ περισσότερον ἐμβαθύνει εἰς τὰς πολυμερεῖς αὐτῶν ὄψεις»: *Δογματική*, σελ. 13, 12, 16-17. Πρβλ. τὶς ἀντίστοιχες θέσεις τοῦ σχολαστικισμοῦ στὴ συνοπτικὴ συστηματική τους κατάταξη ποὺ προσφέρει ἡ ἀποκαλυπτικὴ μελέτη τοῦ M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIème siècle*, Paris (Vrin), [3]1969.

κμαίρεται μόνο νοητικὰ ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικὴ «πληροφόρηση» ποὺ μᾶς παρέχει ἡ φυσικὴ καὶ ἡ βιβλικὴ ἀποκάλυψη[26].

Σὲ αὐτὴ τὴν «ἀντικειμενικότητα» τῶν νοητικῶν ὁρισμῶν ὑποτάσσεται καὶ κάθε ἄλλη πτυχὴ τοῦ *«περιεχομένου τῆς πίστεως»*: ἡ ἀλήθεια γιὰ τὴ θεία Πρόνοια, γιὰ τὴ σάρκωση τοῦ Λόγου, γιὰ τὴν Ἐκκλησία, γιὰ τὰ μυστήρια, γιὰ τὰ ἐλπιζόμενα ἔσχατα. Ὅλα ὑπάγονται ὡς ἰδεολογικὸ «περιεχόμενο» στὴν καταρχὴν νοητικὴ ἀποδοχὴ καὶ ἀναλύονται μὲ τὴ συστηματικὴ αὐστηρότητα τῆς μεθοδικῆς συλλογιστικῆς.

Καὶ εἶναι πάντοτε ἡ ὀρθολογικὴ προτεραιότητα ποὺ ὑποχρεώνει στὴν υἱοθέτηση τῶν ἑρμηνευτικῶν σχημάτων τῆς σχολαστικῆς παράδοσης. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα, ἡ ἀποδοχὴ ἀπὸ τὸν Ἀνδροῦτσο τοῦ ἀνσέλμειου δικανικοῦ σχήματος γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ, δηλαδὴ ἡ ὑπαγωγὴ τοῦ ἴδιου τοῦ πυρήνα τοῦ εὐ-αγγελίου τῆς σωτηρίας στὸ ψυχολογικὸ πλέγμα *ἐνοχῆς-ἐξαγορᾶς-δικαίωσης*. Καταλογίζει βέβαια ὁ Ἀνδροῦτσος στὸν Ἄνσελμο *«στοιχεῖα εἴτε ἀλλότρια καθόλου τῶν τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεωρίας, εἴτε μᾶλλον ὑπὸ τὴν ροπὴν ξένων παραγόντων ἀναπτυχθέντα»*. Δέχεται ὅμως ὅτι *«ἡ θεμελιώδη αὐτοῦ σκέψις εἶνε ἡ βάσις μὲν ἐφ' ἧς ἐρείδει τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου ἡ Γραφή, ἡ περιωπὴ δὲ ἐξ ἧς θεωροῦσιν αὐτὸν οἱ ἱεροὶ Πατέρες»*[27].

Δὲν εἶναι ἐδῶ ἡ θέση γιὰ μιὰ συστηματικὴ κριτικὴ τῆς *Δογμα-*

26. Παρατηρεῖ ὁ Ἰωάννης ΡΩΜΑΝΙΔΗΣ (*Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, Ἀθήνα —«Δόμος»— ²1989, σελ. 47, 48, 53): «Ἀκολουθῶν τοὺς Δυτικοὺς ὁ Χρ. Ἀνδροῦτσος συγχέει τὴν οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ ... δέχεται τὴν ταύτισιν θείας οὐσίας, γνώσεως, βουλήσεως, ὑπάρξεως, ἐνεργείας κτλ ... Ἀκολουθῶν τοὺς Δυτικοὺς γράφει: ''Ἀλλ' ὅ,τι μάλιστα ἀποκαλύπτει τὴν θείαν οὐσίαν εἶνε ἡ ὑπερφυσικὴ Ἀποκάλυψις ἡ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τελειωθεῖσα, τῷ μόνῳ ἑρμηνεῖ καὶ ἐκτελεστῇ τῶν θείων σχεδίων' ... Ἐνῶ ὁ Χρ. Ἀνδροῦτσος συγχέει τὴν θείαν οὐσίαν καὶ ἄκτιστον ἐνέργειαν, παραδέχεται ἐν τούτοις πραγματικὴν τοῦ Θεοῦ σχέσιν πρὸς τὸν κόσμον, ὁμιλεῖ δὲ περὶ σχέσεων καὶ ἀναφορῶν 'τῆς θείας οὐσίας πρὸς τὸν κόσμον'. Πῶς ἀποφεύγει τὸν πανθεϊσμὸν δὲν εἶναι σαφές».

27. *Δογματική*, σελ. 201.

τικῆς τοῦ Ἀνδρούτσου, οὔτε γιὰ προεκτάσεις στὴ *Συμβολικὴ* καὶ στὶς ὑπόλοιπες συγγραφές του. Οἱ νύξεις ποὺ δίνονται εἶναι μόνο γιὰ νὰ προσδιοριστεῖ τὸ θεολογικὸ «στίγμα» αὐτοῦ τοῦ πραγματικὰ ἰδιοφυοῦς διανοητῆ, οἱ βασικὲς τοποθετήσεις καὶ οἱ προσανατολισμοί του. Χωρὶς ἄλλο, στὸ θεολογικὸ ἔργο τοῦ Ἀνδρούτσου ἔχουν ἀποτυπωθεῖ ἴσως ὄχι τὰ συμπεράσματα μιᾶς ἐπιμελημένης καὶ σὲ βάθος ἔρευνας, σίγουρα ὅμως δείγματα μιᾶς δυνατῆς καὶ μὲ συνέπεια ὀργανωμένης σκέψης. Καὶ ἦταν φυσικὸ αὐτὴ ἡ ἔκτακτη εὐφυΐα νὰ ἐντυπωσιάσει τὸ ἑλληνικὸ θεολογικὸ κοινό, ποὺ δὲν εὐτύχησε νὰ γνωρίσει στὸν χῶρο του πολλοὺς ἰδιαίτερα προικισμένους διανοητές.

Ἀκόμα καὶ οἱ αὐτοκολακευόμενοι ὡς «συντηρητικοὶ» θεολογικοὶ κύκλοι στὴν Ἑλλάδα ἀδυνατοῦν νὰ ἀναγνωρίσουν στὴ *Δογματικὴ* τοῦ Ἀνδρούτσου τὰ τυπικὰ χαρακτηριστικὰ δυτικοῦ ὁμολογιακοῦ ἐγχειριδίου — τὴ μεταφορὰ τῆς θεολογικῆς νοησιαρχίας καὶ τῶν ἀνυπόληπτων πιά, ἀκόμα καὶ γιὰ τὴν ἴδια τὴ Δύση, σχολαστικῶν σχημάτων στὸν ὀρθόδοξο ἐκκλησιαστικὸ χῶρο. Ὅπως σὲ ὅλες γενικὰ τὶς πτυχὲς τοῦ νεοελληνικοῦ βίου, ἔτσι καὶ στὴ θεολογία κυριάρχησε ἕνας ἀπεριόριστος, σχεδὸν παιδαριώδης θαυμασμὸς τῶν λογίων γιὰ τὶς δυνατότητες ποὺ ἀνέπτυξε ἡ δυτικὴ νοησιαρχία. Ὅταν στὴν ἴδια τὴ Δύση εἶχε ἀπὸ καιρὸ ἀρχίσει νὰ ἀμφισβητεῖται ἡ ἐπιστημολογικὴ ἐπάρκεια τοῦ ὀρθολογισμοῦ[28], στὴν Ἑλλάδα θριάμβευε ἀκόμα ἡ ἁπλοϊκὴ πίστη στὴν «ἀντικειμενικὴ» ἐγκυρότητα τῆς νοησιαρχικῆς ἀποδεικτικῆς.

Μέσα στὸ κλίμα αὐτὸ τὸ ἔργο τοῦ Ἀνδρούτσου ἦταν φυσικὸ νὰ περιβληθεῖ τὸ κύρος αὐθεντίας. Ἀποδείκνυε τὸν «ἐπιστημονικὸ» λόγο τῆς ἑλλαδικῆς θεολογίας ἐφάμιλλο τοῦ αὐστηρότερου εὐρωπαϊκοῦ, καὶ μιὰ τέτοια ἀξιολόγηση κολακεύει ὁπωσδήποτε τὴν ἀνίατα μεταπρατικὴ ἀκαδημαϊκὴ νοοτροπία. Δὲν ἐνδιαφέρει ἂν

28. Δίνω περισσότερες πληροφορίες γι' αὐτὴ τὴν κυρίαρχη πιὰ ἀμφισβήτηση στὸ βιβλίο μου: *Ὀρθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτική*, Ἀθήνα («Δόμος») 1984.

πολλὲς ἀπὸ τὶς θέσεις καὶ διατυπώσεις τοῦ Ἀνδρούτσου εἶναι παρμένες αὐτούσιες ἀπὸ σχολαστικὰ ἐγχειρίδια ἤ, τὸ συχνότερο, ἂν ζητοῦν τὸν προσδιορισμὸ τοῦ «μέσου ὅρου» ἀνάμεσα στὶς ρωμαιοκαθολικὲς καὶ στὶς προτεσταντικὲς ἀπόψεις. Δὲν ὑπάρχουν οἱ προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἐπίγνωση ὅτι αὐτὴ ἡ ὁμολογιακὴ «ὀρθοδοξία» τοῦ «μέσου ὅρου» δὲν ἔχει τὴν παραμικρὴ σχέση μὲ τὸ εὐαγγέλιο τῆς Ἐκκλησίας, τὴν ἐμπειρία τῶν Ἁγίων, τὴ μαρτυρία τῆς λατρείας, τὴ γνώση ποὺ προσπορίζει ἡ σωματικὴ ἄσκηση. Ὅτι εἶναι μόνο ἕνα πενιχρὸ ἰδεολόγημα, περιττὸ καὶ ἄχρηστο γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ παίρνουν στὰ σοβαρὰ τὸ πρόβλημα τῆς ὕπαρξης καὶ τὸ ἀκροζύγιασμά της στὴν κόψη τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου.

*

Μιὰ δεύτερη ἀντιπροσωπευτικὴ τοῦ ἑλλαδικοῦ θεολογικοῦ χώρου παρουσία, ἀσύγκριτα ὑπέρτερη τοῦ Ἀνδρούτσου σὲ συγγραφικὴ παραγωγὴ καὶ σὲ εὐρύτητα ἀκτινοβολίας, εἶναι ὁ ἐπίσης καθηγητὴς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν **Παναγιώτης Τρεμπέλας** (1886-1977). Γεννήθηκε στὸν Ὑψοῦντα (Στεμνίτσα) τῆς Γορτυνίας καὶ σπούδασε μόνο στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τῶν Ἀθηνῶν, δίχως καμιὰ μετεκπαίδευση στὴν Εὐρώπη. Τὸ 1908 ἀνακηρύχθηκε διδάκτωρ τῆς θεολογίας καὶ δέκα χρόνια ἀργότερα ψηφίσθηκε ἀπὸ τὴ Σχολὴ ἔκτακτος καθηγητὴς τῆς Ἱστορίας τῶν Ὁμολογιῶν (Συμβολικῆς), χωρὶς ὅμως νὰ διοριστεῖ. Τελικὰ τὸ 1939 τὸ τότε δικτατορικὸ καθεστὼς τοῦ Ἰωάννου Μεταξᾶ τὸν διόρισε αὐτοβούλως τακτικὸ καθηγητὴ στὴν ἕδρα τῆς Πρακτικῆς Θεολογίας (Κατηχητικῆς, Λειτουργικῆς καὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ρητορικῆς). Παρέμεινε καθηγητὴς ὣς τὸ 1957 καλύπτοντας σὲ μεγάλες περιόδους τὴ διδασκαλία καὶ ἄλλων θεολογικῶν μαθημάτων (: Ἐγκυκλοπαιδεία τῆς θεολογίας, Ἀπολογητική, Κανονικὸ Δίκαιο, κλπ.).

Ὁ Παναγιώτης Τρεμπέλας ἀνῆκε σὲ μιὰ μικρὴ ὁμάδα θεολό-

γων, ποὺ μὲ ἐπικεφαλῆς τὸν ἀρχιμανδρίτη Εὐσέβιο Ματθόπουλο ἵδρυσαν τὸ 1907 τὴν *Ἀδελφότητα Θεολόγων ἡ «Ζωή»*. Αὐτὴ ἡ μικρὴ ἀρχικὰ ὀργάνωση ἐξελίχθηκε, ὅπως θὰ δοῦμε σὲ ἑπόμενο κεφάλαιο, σὲ μαζικὸ ἐξωεκκλησιαστικὸ θρησκευτικὸ κίνημα, ἐπηρεάζοντας ἀποφασιστικὰ τὴ διαμόρφωση καὶ ἐξέλιξη τῆς λαϊκῆς πίστης καὶ εὐσέβειας στὴν Ἑλλάδα. Ὁ Τρεμπέλας ἀφιερώθηκε ὁλοκληρωτικὰ σὲ αὐτὸ τὸ κίνημα καὶ τὸ ὑπηρέτησε μὲ ἀκάματη κηρυκτικὴ καὶ συγγραφικὴ δραστηριότητα. Ταυτόχρονα παρέμεινε καὶ μοναδικὴ ἐξαίρεση ἀνάμεσα στὰ στελέχη τοῦ κινήματος, ἀφοῦ παράλληλα μὲ τὴν ἁπλοϊκὴ ἠθικολογία ποὺ ἀνταποκρινόταν σὲ δῆθεν λαϊκὲς ἀνάγκες, αὐτὸς ἐπέμεινε καὶ στὴν ἀκαδημαϊκὴ ἐνασχόληση μὲ τὴ θεολογία.

Ἡ καταγραφὴ τῶν δημοσιευμάτων του, ἠθικοδιδακτικῶν καὶ θεολογικῶν (βιβλίων, ἄρθρων, μεταφράσεων, γραπτῶν κηρυγμάτων, κλπ.) φτάνει στὸν ἐκπληκτικὸ ἀριθμὸ 2035[29]! Ἀσχολήθηκε σχεδὸν μὲ τὸ σύνολο τῶν ἐξειδικεύσεων τῆς ἀκαδημαϊκῆς θεολογίας. Ἔγραψε ἑρμηνευτικὰ *Ὑπομνήματα* σὲ ὅλα τὰ βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης κάνοντας ἐκτεταμένη χρήση παραπομπῶν στὰ πατερικὰ κείμενα. Ἐξέδωσε τὶς *Τρεῖς Λειτουργίες* καὶ τὸ *Μικρὸν Εὐχολόγιον* σὲ κριτικὴ ἔκδοση μὲ βάση τοὺς λειτουργικοὺς κώδικες ποὺ σώζονται σὲ βιβλιοθῆκες τῶν Ἀθηνῶν. Ἔγραψε συγγράμματα *Ὁμιλητικῆς* καὶ *Κατηχητικῆς*. Στὸν τομέα τῆς Ἀπολογητικῆς ἐκπόνησε μελέτες συστηματικῆς ἀνασκευῆς τῶν ἐπιχειρημάτων τοῦ ὑλισμοῦ, τῆς ἱστορικῆς κριτικῆς τῶν Εὐαγγελίων, ἢ καὶ μηδενιστικῶν φιλοσοφημάτων. Ἐπεκτάθηκε σὲ δογματικοσυμβολικὲς μελέτες καὶ σὲ μελέτες Κανονικοῦ Δικαίου. Μεταγλώττισε τὴν Καινὴ Διαθήκη, προσφέροντας μιὰν ἐκλαϊκευμένη ἑρμηνεία τοῦ κειμένου. Συνέγραψε τρίτομη *Δογματικὴ* ὑπομνηματίζοντας τὴν ἔκθεση τῶν δογμάτων μὲ πλῆθος πατερικῶν χωρίων.

29. Βλ. Εὐαγγέλου ΘΕΟΔΩΡΟΥ, *Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας*, Ἐν Ἀθήναις 1971, σελ. 30 κ.έ.

Δίκαια χαρακτηρίστηκε «χαλκέντερος»: ὁ ὄγκος τῆς συγγραφικῆς του παραγωγῆς κυριολεκτικὰ καταπλήσσει, δὲν ἔχει τὸ ὅμοιό του σὲ καμιὰ περιοχὴ τοῦ νεοελληνικοῦ βίου. Τόμοι χιλιάδων σελίδων, ἀπέραντη ἀρθρογραφία, ἀπίστευτη πολυμέρεια, ἀκάματη ἐργατικότητα. Μέσα στὸ κλίμα τῆς πνευματικῆς καχεξίας ποὺ δημιουργεῖ ὁ στεῖρος ἐπαγγελματισμὸς τῶν ἀκαδημαϊκῶν ἐξειδικεύσεων, ὁ Τρεμπέλας ἐμφανίζει ἕνα μέγεθος δυναμικῆς παρουσίας, ποὺ μόνο σὰν ἀπροσδόκητη ἱστορικὴ ἐξαίρεση μπορεῖ νὰ ἀντιμετωπιστεῖ στὰ νεοελληνικὰ δεδομένα. Δὲν συγγράφει γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει σταδιοδρομία, ὅπως τὸ σύνολο σχεδὸν τῶν πανεπιστημιακῶν συναδέλφων του, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἀναμετρηθεῖ μὲ προβλήματα καὶ νὰ φωτίσει χώρους ζωτικοῦ θεολογικοῦ ἐνδιαφέροντος. Μάχεται μὲ τὴ γραφίδα του ὁ Τρεμπέλας, καὶ ἡ γλωσσική του καλλιέπεια δίνει στὰ γραφτά του ἐνάργεια καὶ ἀμεσότητα ἄγνωστη γιὰ τοὺς ἐπαγγελματίες τοῦ ἀκαδημαϊσμοῦ.

Τὸ ἐκπληκτικὸ μέγεθος καὶ ἀνάστημα τοῦ Τρεμπέλα τονίζει ἐμφατικὰ καὶ τὴν τραγικότητα τῆς ἀνυποψίαστα παγιδευμένης στὴ δυτικὴ ἀλλοτρίωση θεολογικῆς προσφορᾶς του. Εἶναι τόσο ἐξαίρεση ὅσο καὶ θύμα τῆς ἐποχῆς του καὶ τοῦ πνευματικοῦ περιβάλλοντος μέσα στὸ ὁποῖο κινήθηκε. Στρατευμένος ἀπὸ τὰ νεανικά του χρόνια στὸ κίνημα ποὺ φιλοδόξησε νὰ μεταφέρει στὴν Ἑλλάδα μιὰ «θρησκευτικὴ ἀναγέννηση» μὲ τὶς προδιαγραφὲς τοῦ προτεσταντικοῦ πιετισμοῦ, δὲν εἶχε ποτὲ τὶς νύξεις καὶ ἀφορμὲς νὰ ὑποψιαστεῖ ἀπὸ ποιὰ Παράδοση προερχόταν καὶ ποιὰ ριζικὴ ἀνατροπὴ αὐτῆς τῆς Παράδοσης εἶχε ἀφεθεῖ νὰ ὑπηρετήσει.

Ὁλόκληρο τὸ πελώριο συγγραφικό του ἔργο εἶναι μὲ συνέπεια ὑποταγμένο στὶς σκοπιμότητες τοῦ πιετιστικοῦ ἠθικισμοῦ καὶ τῆς συνακόλουθης ρασιοναλιστικῆς ἀπολογητικῆς. Ἀκόμα καὶ ὅταν ἑρμηνεύει καὶ ὑπομνηματίζει τὴ Γραφὴ ἢ ἀποκαθιστᾶ τὰ λειτουργικὰ κείμενα, στόχος του παραμένει πάντοτε ἡ ἀτομικὴ «οἰκοδομὴ» τοῦ πιστοῦ: ὁ διαφωτισμὸς καὶ ἡ κατοχύρωση τῆς ἰδεολογικῆς

«πίστης» —τῶν νοητικῶν βεβαιοτήτων καὶ τῶν συναισθηματικῶν πεποιθήσεων— μαζὶ μὲ τὴν ἀντικειμενικὴ καὶ μετρητὴ ἠθικοποίηση τοῦ χαρακτήρα. Δὲν ὑπάρχει καὶ στὸν Τρεμπέλα ἡ παραμικρὴ ὑποψία γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς μετοχῆς στὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονός, γιὰ τὸν ὑπαρκτικὸ καὶ ὄχι νομικὸ χαρακτήρα τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς σωτηρίας, γιὰ τὴν εὐαγγελικὴ μετάθεση τῶν προοπτικῶν τῆς ζωῆς ἀπὸ τὴ *φύση* στὴ Χάρη τῆς *σχέσης*.

Σὲ νεαρὴ ἀκόμα ἡλικία διασκευάζει γιὰ τὶς ἐκδόσεις τῆς «Ζωῆς» σειρὲς ὁλόκληρες ἀπὸ τὰ προπαγανδιστικὰ βιβλία ποὺ εἶχαν εἰσαγάγει στὴν Ἑλλάδα οἱ προτεστάντες μισσιονάριοι στὸν 19ο αἰώνα. Δὲν τὸν ἐνοχλεῖ, οὔτε τὸν προβληματίζει ἡ προέλευση, ἀφοῦ ὑπηρετεῖται ὁ στόχος τῆς «οἰκοδομῆς» τῶν πιστῶν. Τὸ ἴδιο καὶ ὅταν μεταγλωττίζει τὸ διδακτικὸ ὑλικὸ τῶν προτεσταντικῶν «κυριακῶν σχολείων» γιὰ χρήση στὸ κατηχητικὸ ἔργο τῆς «Ζωῆς». Ἂν φροντίζει νὰ παραμένει σχολαστικὰ ἀκριβὴς στὸ γράμμα τοῦ ὀρθόδοξου δόγματος, εἶναι μόνο γιὰ νὰ ἐξασφαλίζεται ὁ ἴδιος καὶ τὸ «κίνημα» ἀπὸ ἐπιθέσεις ποὺ θὰ παρεμπόδιζαν τὸ «ἱεραποστολικό» τους ἔργο. Στὴν οὐσία ὅμως ὀρθοδοξία γιὰ τὸν Τρεμπέλα, δηλαδὴ πραγματικὴ χριστιανικὴ γνησιότητα, εἶναι μόνο ἡ ἠθικὴ «καθαρότητα» τοῦ βίου καὶ ἡ ἰδεολογικὴ στράτευση στὶς συναισθηματικὲς πεποιθήσεις ποὺ τὴν κατοχυρώνουν. Αὐτὴ ἡ διαπίστωση προκύπτει ἀπὸ κάθε σελίδα τῶν βιβλίων του.

Ὁ Τρεμπέλας εἶναι ὁ κυρίως ὑπεύθυνος γιὰ τὴν ὑποταγὴ ἀκόμα καὶ τῆς χρήσης τῶν πατερικῶν κειμένων στὴν ἠθικο-ευσεβιστικὴ ἀτομοκεντρικὴ σκοπιμότητα, τὴν ἀπόσπασή τους ἀπὸ τὸν ἐκκλησιοκεντρικό τους ἄξονα. Στὶς πέντε πρῶτες δεκαετίες τῆς δράσης του τὸ κίνημα τῆς «Ζωῆς» βάσιζε τὴν κατήχηση καὶ τὸ κήρυγμα ἀποκλειστικὰ στὴ Γραφὴ (μὲ ἀπόλυτη πιστότητα στὴν προτεσταντικὴ ἀρχή: sola scriptura). Συντάσσοντας ὅμως ὁ Τρεμπέλας τὰ *Ὑπομνήματά* του στὴν Καινὴ Διαθήκη, ἀνακάλυψε τὴ δυνατότητα νὰ τονώσει τὴν ἀμφισβητούμενη «ὀρθοδοξία» τοῦ κινήματος ἀποσπώντας ἀπὸ τὰ κείμενα τῶν ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων μιὰν

ἀκόμα πληρέστερη κατοχύρωση τῆς ἠθικο-ευσεβιστικῆς προτεραιότητας. Ὅπως λοιπὸν τὰ χωρία τῆς Γραφῆς ἐπιστρατεύονταν —αὐθαίρετα ἀποσπασμένα ἀπὸ τὴ «σημαντική» τοῦ βιβλικοῦ κειμένου— γιὰ νὰ «τεκμηριώσουν» ἐκ τῶν ὑστέρων τὶς δεδομένες θέσεις τοῦ εὐσεβιστικοῦ ἠθικισμοῦ, μὲ τὴν ἴδια ἀκριβῶς λογικὴ ἐπιστρατεύθηκαν καὶ τὰ πατερικὰ χωρία στὴν ἴδια σκοπιμότητα. Αὐτὴ ἡ τακτικὴ ἐφαρμόστηκε ἀπὸ τὸν Τρεμπέλα καὶ στὴν τρίτομη *Δογματική* του. Ἔτσι ἐγκαινίασε ὁ ἴδιος μιὰ καινούργια φάση «νεοσχολαστικισμοῦ» στὴν Ἑλλάδα, ὅπου ἡ νοησιαρχικὴ argumentatio τῶν δεδομένων «ἀληθειῶν» ἀντλεῖται ἀπὸ τὴν προσφυγὴ στὴν auctoritas ὄχι μόνο τῆς Γραφῆς, ἀλλὰ καὶ τῶν Πατέρων. Καὶ ὁ νεοσχολαστικισμὸς αὐτὸς κυριάρχησε —καὶ κυριαρχεῖ ἀκόμα— στὴν ἑλλαδικὴ θεολογία, ἐξωραΐζοντας, μὲ τὴν ἐπίφαση τοῦ πλήθους τῶν πατερικῶν παραπομπῶν, ἀκόμα καὶ τὶς πιὸ βάναυσες διαστρεβλώσεις τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐαγγελίου[30].

Εἰδικὰ στὴν τρίτομη *Δογματικὴ* τοῦ Τρεμπέλα[31], ἡ πλουσιότατη παράθεση πατερικῶν χωρίων ἀλλάζει ὁπωσδήποτε τὸ κλίμα τῆς στεγνῆς ἐννοιοκρατίας ποὺ κυριαρχοῦσε στὸν Ἀνδροῦτσο, κατατείνοντας σὲ μιὰ λιγότερο ἀκαδημαϊκὴ καὶ σαφῶς «εὐσεβέστερη» προσέγγιση τῶν δογμάτων. Ὅμως τὸ τελικὸ ἀποτέλεσμα δὲν διαφοροποιεῖται οὐσιαστικὰ ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἄλλη «ὁμολογιακὴ» ἔκθεση μιᾶς θρησκευτικῆς ἰδεολογίας ποὺ ἀναλύεται σύμφωνα μὲ τὶς ἐπιταγὲς τῆς νοησιαρχικῆς μεθόδου. Ἴσως γι' αὐτὸ καὶ

30. «Φυσικά, δὲν ἔχει μεγάλην ἀξίαν τὸ νὰ γνωρίζει κανεὶς ἁπλῶς τὰ πατερικὰ κείμενα καὶ νὰ εἶναι εἰς θέσιν νὰ παραθέτει ἀφθόνως πατερικὰ χωρία. Ἐκεῖνο ποὺ ἔχει ἀξίαν εἶναι νὰ κατέχει κανεὶς ἐκ τῶν ἔνδον τὴν θεολογίαν τῶν Πατέρων ... Ἡ ἀνάκτησις τοῦ πατερικοῦ τρόπου τοῦ σκέπτεσθαι, ἰδοὺ ἡ θεμελιώδης προϋπόθεσις ἀναγεννήσεως τῆς θεολογίας»: Γ. Φλωροφσκυ, «Ἡ πορεία τῆς ρωσικῆς θεολογίας», στὸν τόμο: *Θεολογία — ἀλήθεια καὶ ζωή*, Ἀθῆναι 1962, σελ. 23-24.

31. *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμος Α', Ἀθῆναι (Ἔκδοση Ἀδελφότητος «Ζωή») 1959, τόμος Β', Ἀθῆναι (Ἔκδοση Ἀδελφότητος «Ζωή») 1959, τόμος Γ', Ἀθῆναι (Ἔκδοση Ἀδελφότητος «ὁ Σωτήρ») 1961, σελίδες 568+422+548.

προκάλεσε καίριες ὀρθόδοξες ἀντιδράσεις, ἰδίως ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ οἱ Ρωμαιοκαθολικοὶ ἔσπευσαν νὰ μεταφράσουν τὸ ἔργο στὰ γαλλικὰ καὶ νὰ τὸ ἐκδώσουν[32], ἀφοῦ προσφερόταν σὰν τεκμήριο τῶν «ἐλάχιστων διαφορῶν ποὺ χωρίζουν τὶς δυὸ ἐκκλησίες».

Ὁ Τρεμπέλας θεωροῦσε τὴ *Δογματικὴ* τοῦ Ἀνδρούτσου ὡς «συγγεγραμμένην ἐν πνεύματι αὐστηρῶς ὀρθοδόξῳ»[33], γι' αὐτὸ καὶ διατήρησε τὴ θεματική της ἄρθρωση, ὅπως καὶ τὴν πιστότητά της στὶς μεθοδολογικὲς ἀπαιτήσεις τῆς ἀτομοκεντρικῆς νοησιαρχίας. Στὶς «θεμελιώδεις ἀρχὲς τῆς Δογματικῆς», λ.χ., προτάσσει ὁ Τρεμπέλας κεφάλαιο «περὶ θρησκείας», ὅπου ἀποδείχνεται ἡ ὑπεροχὴ τῶν μονοθεϊστικῶν καὶ εἰδικὰ τῶν «ἐξ ἀποκαλύψεως» θρησκειῶν (ἰουδαϊσμοῦ καὶ χριστιανισμοῦ) μὲ ἐπιχειρήματα γιὰ τὸ ἀναμφισβήτητο κύρος τῆς «ὑπερφυσικῆς» ἀποκάλυψης. Στὸ δὲ περὶ Θεοῦ κεφάλαιο, προτάσσεται *«Ἡ ὀρθὴ περὶ Θεοῦ ἔννοια»*, ἀκολουθοῦν *«Οἱ ἰδιότητες τοῦ Θεοῦ»*, *«Τὰ προσόντα τοῦ Θεοῦ»* καὶ ἕπεται ὡς κατάληξη *«Τὸ περὶ Τριαδικοῦ Θεοῦ δόγμα»*. Ἡ ὅλη ἔκθεση παραμένει ἀνυποψίαστη γιὰ τὴν καισαρικὴ διαφορὰ ποὺ διαστέλλει τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία τοῦ Θεοῦ ἀπὸ κάθε θρησκευτικὴ ἰδεολογία.

Ἡ ἴδια ἰδεολογικὴ θρησκευτικότητα, θεμελιωμένη στὸ δίπολο νοησιαρχίας καὶ εὐσεβισμοῦ, ψηλαφεῖται σὲ κάθε κεφάλαιο τῆς *Δογματικῆς* τοῦ Τρεμπέλα. Παραδειγματικὰ θὰ μποροῦσε νὰ ἀναφερθεῖ κανεὶς στὴ μηχανιστικὴ ἐκδοχὴ τῆς θείας Χάρης[34], στὴν

32. *Dogmatique de l' Eglise Orthodoxe Catholique*, trad. du grec par le p. Pierre Dumont OSB, Bruges (Editions du Chevetogne - Desclée de Brouwer) 1966-1968.

33. Τόμος Α', σελ. 58.

34. «... ενιαία καὶ ἐξ ἴσου πάντοτε ἐνεργὸς καὶ ἰσχυρὰ δύναμις, διαφόρως μόνον παρὰ τῶν εἰς ἃ προσπίπτει σκευῶν μεταλαμβανομένη ... Αἱ διαιρέσεις καὶ ὑποδιαιρέσεις (τῆς χάριτος) τὰς ὁποίας ἤδη ἀπὸ τῶν Σχολαστικῶν ποιοῦνται καὶ σήμερον οἱ ρωμαιοκαθολικοί ... ὅτι συμβάλλουσιν εἰς τὸν σαφέστερον καθορισμὸν τοῦ ἔργου τῆς χάριτος συνομολογοῦμεν καὶ ἡμεῖς»: Τόμος Β', σελ. 225, 226-227.

ἀποδοχὴ τῆς δικανικῆς ἀντίληψης «περὶ ἱκανοποιήσεως τῆς θείας δικαιοσύνης διὰ τοῦ σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ»[35], στὴν ἐπίσης δικαστικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἐξομολόγησης καὶ τῶν ἐπιτιμίων[36], παραλείποντας πάμπολλες ἄλλες πτυχὲς παραφθορᾶς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας καὶ ὑποταγῆς της σὲ νομικὰ σχήματα καὶ κωδικὰ ἰδεολογήματα.

Ἔτσι, παρὰ τὴ συσσώρευση πατερικῶν χωρίων, τὸ τελικὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ἕνα «σύστημα» ὁμολογιακῆς Δογματικῆς μὲ τὶς προδιαγραφὲς τῆς Σχολαστικῆς, ξένο στὸ πνεῦμα καὶ στὰ κριτήρια τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ πρόθεση τοῦ Τρεμπέλα, ὅπως τὴν ἐκθέτει στὸν πρόλογο τοῦ ἔργου του, δὲν ἦταν νὰ ζητήσει στὰ πατερικὰ κείμενα τὸν συντονισμὸ μὲ τὸ «πνεῦμα» ἢ τὴ νοο-τροπία τῶν Πατέρων. Θέλησε μόνο νὰ συμπληρώσει τὴ *Δογματικὴ* τοῦ Ἀνδρούτσου *«συνυφαίνων μετὰ τῆς συστηματικῆς καὶ συνθετικῆς καὶ τὴν ἱστορικὴν καὶ ἀναλυτικὴν μέθοδον»*, ὅπως τὸ κάνουν *«οὐ μόνον Ρωμαιοκαθολικά, ἀλλὰ καὶ πλεῖστα Προτεσταντικὰ ἐγχειρίδια Δογματικῆς»*[37]. Συνειδητά, ἡ ἀναφορά του στοὺς Πατέρες ἀποβλέπει κυρίως σὲ μιὰ προσθήκη στοιχείων ἱστορίας τῶν δογμά-

35. «Θὰ ἐσείοντο ἐκ βάθρων καὶ θὰ ἀνετρέποντο τὰ θεμέλια τῆς ἠθικῆς τάξεως τοῦ κόσμου, ἐὰν παρείχετο ἡ ἀπολυτροῦσα χάρις, χωρὶς καὶ ἡ θεία δικαιοσύνη ἐξ ὁλοκλήρου νὰ ἱκανοποιηθῇ. Καὶ ἡ ἁμαρτία θὰ ἔπαυε πλέον νὰ εἶναι ἁμαρτία, ἐὰν δὲν ὑπῆρχε ἀνάγκη ἐξιλεώσεως δι' αὐτήν. Θὰ ἀπέβαινεν αὕτη ἀδιάφορόν τι ἐνώπιον τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ ἁγίου Θεοῦ, ἐὰν ἡ θεία δικαιοσύνη ἔπαυε νὰ ἐκζητῇ τὴν τιμωρίαν αὐτῆς»: Τόμος Β', σελ. 168.

36. «Ὅτι ἡ διαχείρισις τῆς ἐξουσίας τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν καὶ ἡ κατ' αὐτὴν ἄφεσις ἢ ἀναστολὴ τῆς ἀφέσεως τῶν ἐν τῇ ἐξομολογήσει ἁμαρτιῶν ἀποτελοῦσιν ἐνεργείας χαρακτῆρος δικαστικοῦ, εἶναι πρόδηλον. Ὁ ἱερεὺς ἀπολύει ἢ μὴ τῶν δεσμῶν τῆς ἁμαρτίας τὸν μετανοοῦντα, ἐπιβάλλει δὲ εἰς αὐτὸν κατὰ τὰς περιστάσεις καὶ ποινὰς παιδαγωγικάς, διαχειριζόμενος τὴν ἐξουσίαν τῆς κρίσεως, τὴν ὁποίαν πᾶσαν δέδωκεν ὁ Πατὴρ τῷ Υἱῷ, ὁ δὲ Υἱὸς παρέδωκεν αὐτὴν εἰς τὴν Ἐκκλησίαν»: Τόμος Γ', σελ. 273-274.

37. Τόμος Α', σελ. δ' τοῦ προλόγου.

των — *«ἡ ἔκθεσις τῶν δογμάτων ἐν τῇ μετὰ χεῖρας συγγραφῇ λαμβάνει καὶ τὴν μορφὴν Ἱστορίας αὐτῶν»*[38].

Δὲν θὰ ἦταν ὑπερβολὴ νὰ λεχθεῖ ὅτι ἡ *Δογματικὴ* τοῦ Τρεμπέλα ἀποτελεῖ ἕνα πολὺ ἐνδιαφέρον δεῖγμα, γιὰ τὸ πῶς μὲ ὀρθόδοξο ὑλικὸ μπορεῖ νὰ οἰκοδομηθεῖ μιὰ μὴ-ὀρθόδοξη διατριβή. Οἱ πατερικὲς παραπομπὲς δὲν ἀλλοιώνουν τὸν ἐξω-εκκλησιαστικὸ —ἀτομοκεντρικὰ ρασιοναλιστικὸ καὶ εὐσεβιστικὸ— χαρακτήρα τοῦ ἔργου, μὲ τὸ κέντρο τοῦ βάρους νὰ μετατίθεται συνεχῶς στὸ γράμμα τῆς ὁμολογιακῆς διαφοροποίησης τῆς Ὀρθοδοξίας ἀπὸ τὸν Ρωμαιοκαθολικισμὸ καὶ τὸν Προτεσταντισμό[39]. Ἡ ἀναφορὰ στοὺς Πατέρες δὲν εἶναι ὁπωσδήποτε ἐγγύηση ὀρθοδοξίας, ὅπως δὲν εἶναι καὶ ἡ ἀναφορὰ στὴ Γραφή. Συλλέγοντας πατερικὰ ἀποσπάσματα μπορεῖ νὰ φτιάξει κανεὶς μιὰ σχολαστικὴ Δογματική, ἴσως καὶ ἕνα αἱρετικὸ σύγγραμμα. *«Νὰ μεταβάλλουμε τοὺς Πατέρες σὲ μιὰ καθαρὰ μηχανικὴ καὶ ἀλάθητη αὐθεντία, καὶ τὴ Θεολογία σὲ ἕνα εἶδος πατερικοῦ σχολαστικισμοῦ, εἶναι στὴν πραγματικότητα ἡ πιὸ ριζικὴ ἄρνηση τοῦ πνεύματος τῆς πατερικῆς Θεολογίας»*[40].

Νὰ προστεθεῖ ὅτι ἡ ἀνθολόγηση τῶν πατερικῶν χωρίων στὴ *Δογματικὴ* τοῦ Τρεμπέλα γίνεται μὲ φανερὴ μονομέρεια: Συλλέγονται μόνο ἐκεῖνες οἱ πατερικὲς διατυπώσεις ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ ἑρμηνευθοῦν στὴν προοπτικὴ τῆς νοητικῆς προτεραιότητας[41]. Ὁ ἀναγνώστης μένει ἀνυποψίαστος γιὰ τὴν κυρίως ὁδὸ τῆς Θεο-

38. Τόμος Α΄, σελ. γ΄ τοῦ προλόγου.

39. «Le traité de Dogmatique devient parfois un traité de théologie comparée et d' apologétique, la réfutation du Filioque occupe plus de place que l' exposé de la doctrine orthodoxe»: Pierre KOVALEVSKY, βιβλιοκρισία στὸ περιοδικὸ «Le Messager Orthodoxe», 39 (1967), σελ. 48.

40. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, *ὅ.π.*, σελ. 25.

41. «C' est l' exposé de la doctrine du Saint Esprit qui, à notre avis, souffre le plus de ce manque de références. Les traités de St. Siméon et de St. Grégoire Palamas ne sont pas cités, quand à l' acquisition de la Grâce - il n' en est même pas question»: KOVALEVSKY, *ὅ.π.*, σελ. 48.

λογίας, ποὺ προϋποθέτει τὴν ὑπέρβαση τῶν διανοητικῶν σχημάτων προκειμένου νὰ κατορθωθεῖ ἡ πρόσβαση στὴν ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, στὸν χῶρο ὅπου ὁ λόγος γίνεται Πρόσωπο καὶ ἡ γνώση ἄμεση θέα. Ἡ διάκριση Οὐσίας καὶ Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ἐκτίθεται παρεμπιπτόντως, δὲν τίθεται ὡς ἡ *εἰδοποιὸς διαφορὰ* τῆς ἐμπειρικῆς Θεολογίας τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ κάθε μεταφυσικὸ ἰδεολόγημα. Ἀφιερώνεται σὲ αὐτὴ τὴ διάκριση μισὴ μόνον σελίδα, μὲ μορφὴ ὑποσημείωσης[42], καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἀναφέρεται τρεῖς φορὲς σὲ ἕνα σύνολο 1750 σελίδων. Ὁ Ἰωάννης τῆς Κλίμακος ἀναφέρεται μία φορά, ὁ Ἰσαὰκ ὁ Σύρος καμία, ὁ Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος καμία.

Τὸ ἐκπληκτικὸ στὴν περίπτωση τοῦ Τρεμπέλα εἶναι ὅτι ἡ *Δογματική* του κυκλοφόρησε πενήντα ὁλόκληρα χρόνια μετὰ τὸ ὁμόλογο σύγγραμμα τοῦ Ἀνδρούτσου, καὶ στὸ διάστημα αὐτοῦ τοῦ μισοῦ αἰώνα εἶχε πραγματοποιηθεῖ ἀληθινὴ κοσμογονία στὸν χῶρο τῆς σπουδῆς τῶν ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων καὶ τῆς θεολογικῆς ὀρθοδοξίας. Ἐπιτέλους ὁ Ἀνδροῦτσος εἶχε τὸ ἐλαφρυντικὸ ὅτι στὴν ἐποχή του τὸ σύνολο θεολογικὸ κλίμα διαμορφωνόταν κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Διαφωτισμοῦ, τῶν ρασιοναλιστικῶν ἀπαιτήσεων τῆς «φυσικῆς θεολογίας», ἢ τοῦ πιετισμοῦ καὶ τῆς «θρησκείας τοῦ συναισθήματος» — τὰ βοηθήματα στὰ ὁποῖα μποροῦσε νὰ προσφύγει ἐξέφραζαν ἀποκλειστικὰ αὐτὴ τὴν κατεύθυνση.

Ἀλλὰ πενήντα χρόνια ἀργότερα, ὅταν ὁ Τρεμπέλας γράφει τὴ *Δογματική* του, τὰ πράγματα ἔχουν μεταβληθεῖ ριζικά: Ἔχει προηγηθεῖ (1944) τὸ βιβλίο-σταθμὸς στὴν ἐπανανακάλυψη τῶν πατερικῶν προϋποθέσεων τῆς Θεολογίας: *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, τοῦ Vladimir Lossky —ἐκπληκτικὸ ὑπόδειγμα ἐκκλησιοκεντρικῆς «Δογματικῆς»— τὸ ὁποῖο ὁ Τρεμπέλας ὁλοκληρωτικὰ ἀγνοεῖ. Ἔχουν προηγηθεῖ οἱ ἐκκλησιολογικὲς μελέτες τοῦ Φλωρόφσκυ, οἱ πρῶτες παλαμικὲς σπουδὲς τοῦ

42. Τόμος Α΄, σελ. 178-179.

Μέγιεντορφ, τὰ πρωτοποριακὰ δημοσιεύματα τῆς Lot-Borodine. Κυρίως ἔχει προϋπάρξει ἡ μεταπολεμικὴ «ἔκρηξη» στὸν χῶρο τῶν πατερικῶν σπουδῶν, ἡ μεγάλη ἔκπληξη τῆς στροφῆς κορυφαίων ρωμαιοκαθολικῶν θεολόγων στὴ μελέτη τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ τῆς Θεολογίας τῶν αἰώνων τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας — τὰ βιβλία τοῦ Daniélou, τοῦ Dalmais, τοῦ Congar, τοῦ Bouyer, τοῦ de Lubac, τοῦ Balthasar, τοῦ Ivanka. Ἀκόμα καὶ οἱ προβληματισμοὶ τῆς ὑπαρξιστικῆς φιλοσοφίας ἔχουν ὁδηγήσει τόσο τὴ ρωμαιοκαθολικὴ ὅσο καὶ τὴ προτεσταντικὴ θεολογία σὲ σημαντικὴ ἀποδέσμευση ἀπὸ τὴ νοησιαρχία καὶ τὸν ἠθικισμὸ — ἀρκεῖ νὰ θυμηθεῖ κανεὶς τὰ ὀνόματα τοῦ Karl Barth, τοῦ Karl Rahner, τοῦ Paul Tillich, τοῦ Rudolf Bultmann.

Ὁ Τρεμπέλας ἀγνοεῖ προκλητικὰ θὰ ἔλεγε κανεὶς ὅλη αὐτὴ τὴν ἐκπληκτικὴ κοσμογονία. Ἀγνοεῖ τὴ δυναμικὴ ἀναβίωση τῆς ὀρθόδοξης αὐτοσυνειδησίας καὶ τὶς ριζοσπαστικὲς ζυμώσεις ποὺ προκάλεσε στὸν χῶρο τῆς εὐρωπαϊκῆς θεολογίας ἡ παρουσία τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς μετὰ τὸ 1917. Τοῦ εἶναι προφανῶς ἄγνωστα ἢ ἀδιάφορα τὰ ὀνόματα καὶ τὰ κείμενα τοῦ Μπουλγκάκωφ, τοῦ Ἀφανάσιεφ, τοῦ Οὐσπένσκυ, τοῦ Μπερντιάγιεφ, τοῦ Κυπριανοῦ Κέρν, τοῦ Ζάντερ, τοῦ Ζενκόφσκυ. Ὅμως αὐτοὶ οἱ μαχητικοὶ πρωτοπόροι εἶχαν ἀνοίξει μπροστὰ στὰ ἔκπληκτα μάτια τῶν Εὐρωπαίων τοὺς θησαυροὺς τῆς ὀρθόδοξης θεολογικῆς Παράδοσης, τὶς δυνατότητες ἐξόδου ἀπὸ τὸ ἀδιέξοδο τῆς δυτικῆς θρησκειοποίησης τοῦ εὐαγγελίου. Εἶχαν ξαναθυμίσει ἐνεργὰ τὸν ἀποφατικὸ χαρακτήρα τοῦ δόγματος, τὴν εὐχαριστιακὴ συγκρότηση τῆς Ἐκκλησίας, τὴ δυναμικὴ τῆς θεολογίας τῶν Εἰκόνων, τὸν πλοῦτο τῆς φιλοκαλικῆς ἠθικῆς. Ρωμαιοκαθολικοὶ καὶ Προτεστάντες ἀξιοποιοῦσαν πιὰ παντοῦ στὴν Εὐρώπη τὴν πρόκληση τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς: ἵδρυαν κέντρα μελετῶν καὶ πανεπιστημιακὲς ἕδρες γιὰ τὴ σπουδὴ τῆς Ὀρθοδοξίας, τοῦ Βυζαντίου, τῶν Ἑλλήνων Πατέρων, ἐξέδιδαν ἐξειδικευμένα περιοδικὰ καὶ ἐμπεριστατωμένα μελετήματα, ἀνακάλυπταν τὴν τέχνη καὶ τὴ θεολογία τῆς

Εἰκόνας, τὴ «μυσταγωγία» τῆς ὀρθόδοξης λατρείας, τὴ μαρτυρία τοῦ ἀνατολικοῦ μοναχισμοῦ.

Μέσα σὲ αὐτὲς τὶς ἱστορικὲς συνθῆκες συγγράφει ὁ Τρεμπέλας τὴ *Δογματική* του. Καὶ τὶς ἀγνοεῖ ὁλοκληρωτικά. Εἶναι πραγματικὴ πρόκληση γιὰ τὸν ἀναγνώστη, ὅταν σὲ κάθε σχεδὸν σελίδα παραπέμπει, ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο, σὲ κάποιους ἀσήμαντους δυτικοὺς δογματικοὺς θεολόγους τοῦ 19ου αἰώνα (Martensen καὶ Oosterzee) φανερὰ ἀνυποψίαστος ἀκόμα καὶ γιὰ τὴ βιβλιογραφία ποὺ ὄφειλε σὰν ἐρευνητὴς νὰ προσεγγίσει. Τὸ πιὸ «πρόσφατο» προτεσταντικὸ θεολογικὸ ἔργο ποὺ παραθέτει ὡς «βοήθημα», ἔχει χρονολογία ἐκδόσεως: 1891! Ἂν μέσα στὰ ἴδια τὰ πατερικὰ κείμενα δὲν εἶχε ἀνακαλύψει ὁ Τρεμπέλας τὰ οὐσιώδη καὶ πρωταρχικὰ τῆς ὀρθόδοξης Θεολογίας, δὲν εἶναι ὑπερβολικὴ ἡ ἀπαίτηση νὰ εἶχε τουλάχιστον κάτι πληροφορηθεῖ ἀπὸ τὶς σχετικὲς μελέτες ποὺ κυκλοφοροῦσαν στὶς μέρες του[43].

43. Αὐτὴ τὴν ἔλλειψη ἔστω καὶ στοιχειώδους βιβλιογραφικῆς ἐνημέρωσης, ὅπως καὶ τὴν ἀπουσία κριτηρίων προσδιορισμοῦ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ὀρθοδοξίας στὴ *Δογματικὴ* τοῦ Τρεμπέλα, ὑπογραμμίζει καὶ ὁ Kallistos-Timothy WARE (σήμερα Ἐπίσκοπος Διοκλείας) στὴν πιὸ ἐμπεριστατωμένη βιβλιοκρισία ποὺ δημοσιεύτηκε ὥς τώρα γιὰ τὴ γαλλικὴ ἔκδοση τοῦ πονήματος τοῦ Τρεμπέλα (βλ. «Eastern Churches Review», Vol. III, Nr 4, 1971, σελ. 477-480). Σὲ ἕξι σημεῖα ἐπικεντρώνει τὴν κριτική του ὁ WARE: «Καταρχὴν τὸ ἔργο τοῦ Καθηγ. Τρεμπέλα εἶναι ἕνα βιβλίο μὲ πολλὴ *αὐτάρκεια*. Δὲν εἶναι ἀκριβῶς αὐτάρεσκο ... ἀσφαλῶς ὅμως εἶναι σχολαῖο στὸν τόνο, μονολιθικὸ καὶ ἀκόμα θριαμβολογικό ... Δεύτερον, τὸ ἔργο εἶναι, κατὰ κάποιο τρόπο ἕνα *ἐπαρχιώτικο* βιβλίο. Ἀντικατοπτρίζει μὲ ἀκρίβεια τὸ πνεῦμα τῆς ἑλληνικῆς ἀκαδημαϊκῆς θεολογίας στὰ τελευταῖα ἑβδομήντα χρόνια, ὄχι ὅμως τὴ θεολογία τῆς καθολικῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας ... Τρίτον, εἶναι ἕνα βιβλίο ἐμφατικὰ *δυτικοῦ τύπου* ... Ὁ Τρεμπέλας εἶναι ἕνας δυτικίζων, μέλος ἐκείνης τῆς μακρᾶς σειρᾶς τῶν δυτικιζόντων ἑλλήνων ὀρθόδοξων θεολόγων ποὺ ξεκινάει ἀπὸ τὸν 17ο αἰώνα ... Τὸ ὅλο σχῆμα τῆς *Δογματικῆς*, ἡ διάταξη καὶ ταξινόμηση τῶν θεμάτων, ὁ τρόπος χειρισμοῦ κάθε θέματος, ἕνα μεγάλο μέρος τῆς ὁρολογίας καὶ τῶν κατηγοριῶν ποὺ χρησιμοποιοῦνται, ἔχουν καταφανῶς τὴ σφραγίδα τῆς Δύσης. Σχεδιάζοντας τὴ *Δογματική* του χρησιμοποίησε δυτικὰ πρότυπα προσαρμόζοντάς τα σὲ λεπτομερειακὰ σημεῖα ... Τέταρ-

Μὲ τέτοιες προϋποθέσεις ὁδηγήθηκε τελικὰ ὁ χαρισματικὸς αὐτὸς θεολόγος νὰ καταστέψει τὸν πελώριο συγγραφικὸ μόχθο ὁλόκληρου βίου μὲ μιὰ τραγικὴ κατακλείδα: Τὸ τελευταῖο του δημοσίευμα, δύο μόλις χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴν ἐκδημεία του, ἔχει τὸν τίτλο: *Μυστικισμὸς-ἀποφατισμός, Καταφατικὴ θεολογία*[44] καὶ εἶναι μιὰ ἀπροσχημάτιστη πιὰ ἀπογύμνωση τοῦ πολιοῦ γέροντα ἀπὸ κάθε ὑποψία ἐπιγνώσεως τῶν θεμελιωδῶν προϋποθέσεων τῆς ἐκκλησιαστικῆς Θεολογίας.

Τὸ βιβλίο γράφτηκε γιὰ νὰ ἀντικρούσει τὴ θεολογικὴ ἀφύπνιση ποὺ ἄρχιζε νὰ γίνεται αἰσθητὴ καὶ στὴν Ἑλλάδα, ἀφύπνιση στὰ πρωταρχικὰ καὶ οὐσιώδη τῆς ὀρθόδοξης αὐτοσυνειδησίας. Ὁ Τρεμπέλας διαβλέπει ὅτι πρῶτο βῆμα γιὰ τὴν ἐπανεύρεση αὐτῆς τῆς αὐτοσυνειδησίας εἶναι ἡ ριζικὴ ἀμφισβήτηση τῆς νοησιαρχίας καὶ τοῦ ἠθικισμοῦ, δηλαδὴ τῶν θεμελίων τόσο τῆς «ἱεραποστολικῆς» προσπάθειας στὴν ὁποία ἀφιέρωσε τὸν βίο του, ὅσο καὶ τῆς ἐγκυρότητας τῶν ἀκαδημαϊκῶν θεολογημάτων ποὺ ὑπηρέτησαν οἱ συγγραφές του. Καὶ περνάει στὴ μαχητικὴ ἀντεπίθεση.

Στοὺς ἀντίποδες τῆς νοησιαρχίας εἶναι ἡ ἀποφατικὴ ἐκδοχὴ

τον, τὸ ἔργο εἶναι ἕνα βιβλίο *παλαιοῦ συρμοῦ* (old-fashioned). Ἡ Δύση στὴν ὁποία ἀναφέρεται εἶναι περισσότερο παρελθὸν παρὰ παρόν. Αὐτὸ φαίνεται καθαρότατα στὴν ἐπιλογὴ τῆς βιβλιογραφίας ... Πέμπτον, τὸ ἔργο εἶναι περισσότερο *περιγραφικὸ* παρὰ ἀναλυτικό ... Σὲ κάθε θέμα ὁ Τρεμπέλας προσφέρει στὸν ἀναγνώστη μιὰ μακρὰ καὶ γοητευτικὴ ἀλυσσίδα πατερικῶν παραθεμάτων: ἐκεῖνο ὅμως ποὺ χρειάζεται ἐπίσης ὁ ἀναγνώστης καὶ ποὺ πάρα πολὺ συχνὰ δὲν τὸ βρίσκει, εἶναι μιὰ διεξοδικὴ ἀνάλυση τῶν βασικῶν ἰδεῶν καὶ ἐννοιῶν ποὺ χρησιμοποιοῦν οἱ Πατέρες ... Ἕκτο καὶ τελευταῖο, ἡ θεολογία τοῦ Καθηγ. Τρεμπέλα εἶναι *ἀκαδημαϊκὴ* καὶ *σχολαστικὴ* περισσότερο, παρὰ λειτουργικὴ καὶ μυστική ... λέει πάρα πολὺ λίγα γιὰ τὴ σχέση τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὴν Εὐχαριστία ... καί, ἀκόμα θεμελιωδέστερο, χρησιμοποιεῖ ἐλάχιστα τὴν *ἀποφατικὴ* προσέγγιση. Δὲν ὑπάρχει οὐσιαστικὰ τίποτε γιὰ τὴ διάκριση Οὐσίας καὶ Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ... Οἱ δογματικὲς συνέπειες τῶν ἡσυχαστικῶν ἐρίδων παραβλέπονται τελείως.

44. Τεῦχος Α', Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ ΙΘ' τόμου τῆς Ἐπιστ. Ἐπετηρίδος τῆς Θεολ. Σχ. Πανεπ. Ἀθηνῶν, 1974 — Τεῦχος Β', Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ Κ' τόμου τῆς Ε.Ε.Θ.Σ.Π.Α., 1975.

τῶν θεολογικῶν διατυπώσεων, στοὺς ἀντίποδες τοῦ ἠθικισμοῦ ἢ «μυστικὴ» ἐμπειρία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ἐπικεντρώνει λοιπὸν τὴν πολεμική του στοὺς δυὸ αὐτοὺς στόχους: Νὰ ἀποδείξει ὅτι ὁ ἀποφατισμὸς *«καθ' ἑαυτὸν λαμβανόμενος καὶ ἄνευ τινὸς συναφείας καὶ ἀμέσου συνδέσεως πρὸς τὴν καταφατικὴν θεολογίαν μελετώμενος δημιουργεῖ ἄμεσον κίνδυνον νὰ ὁδηγήσῃ τὸν ἄνθρωπον ἂν μὴ πρὸς αὐτὴν τὴν ἀθεΐαν, ἀσφαλῶς ὅμως πρὸς τὸν ἄκρον ἀγνωστικισμόν»*[45]. Ὁ δὲ μυστικισμὸς *«καθίσταται πηγὴ πλάνης ἐν τῇ σφαίρᾳ τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας, διότι σχηματίζεται εἰς τὸ ἄτομον ἡ πεποίθησις, ὅτι δι' ὀπτασιῶν ἀποκαλύπτονται εἰς αὐτὸ ἀλήθειαι ὑπερβαίνουσαι τὰ ὅρια τῆς γραπτῆς θείας Ἀποκαλύψεως... Οὕτως ὑποτιμῶνται αἱ Γραφαὶ καὶ μετ' αὐτῶν αἱ κρίσεις τοῦ λογικοῦ καὶ αὐτὰ τὰ ὑγιῆ πορίσματα τῆς ἐπιστήμης»*[46].

Ἀλλὰ γιὰ νὰ κατοχυρώσει τὴν πολεμική του κατὰ τοῦ ἀποφατισμοῦ καὶ τῆς «μυστικῆς» ἐμπειρίας, ἔπρεπε ὁ Τρεμπέλας νὰ ξεπεράσει τὸν σκόπελο ὄχι ἀντίθετων θεωρητικῶν ἐπιχειρημάτων, ὅσο —κυρίως— ἔνσαρκων παραδειγμάτων Ἁγίων, ποὺ χειραγωγοῦν τὴν Ἐκκλησία στὴν ἐμπειρία τῆς Θεοπτίας καὶ στὴν ἀποφατικὴ ἐκδοχὴ τῶν θεολογικῶν διατυπώσεων. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν διστάζει νὰ ἐπιτεθεῖ μὲ ὀξεῖς ὑποτιμητικοὺς χαρακτηρισμοὺς ἐναντίον κορυφαίων τῆς Ἐκκλησίας ἀναστημάτων: Οἱ ἐμπειρίες Θεοπτίας τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου δὲν ἀποκλείει νὰ ὀφείλονται *«εἰς ὑπερένταισιν τῶν νεύρων... δὲν ἀποκλείομεν, ὅταν μάλιστα πρόκειται περὶ ἰδιοσυγκρασιῶν εὐαισθήτων ἐξ ὑπερεντάσεως τῶν νεύρων καὶ ὑπερκοπώσεως καὶ ἐξ ἀφετηρίας προϋπαρχούσης προκαταλήψεως νὰ λάβωσι χώραν καὶ τοιαῦται ἐκδηλώσεις»*[47]. Ἐπιπλέον ἀφήνει νὰ αἰωρεῖται ἡ ὑποψία ὅτι *«διατυπώσεις τινὲς καὶ ἐκφράσεις τοῦ Συμεών... μαρτυροῦσιν ἐπίδρασιν ἐκ τῶν Μεσσαλιανῶν»*[48], ἄρα καὶ ἡ μαρτυρία τοῦ ἁγίου δὲν εἶναι τελείως ἀπρόσβλητη ἀπὸ τὸν χαρακτηρισμὸ τῆς αἵρεσης.

45. Τεῦχος Α', σελ. 21. 46. Α' 19. 47. Α' 74. 48. Α' 61.

Ἀκόμα πιὸ ἀπερίφραστα ἀπορρίπτεται ὁ συγγραφέας τῶν *Ἀρεοπαγιτικῶν*: *«Δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ καταριθμηθεῖ εἰς τοὺς ἁγίους πατέρας... ὁ ὑπὸ ψευδωνυμίαν κρυπτόμενος... ὁ διὰ πλαστοπροσωπείας ἐπιτυχὼν νὰ ὑφαρπάση καὶ σφετερισθῇ κῦρος ἀποστολικοῦ πατρός... ὁ Ψευδοδιονύσιος, ὅστις ἐκτὸς τῆς νεοπλατωνικῆς, ἀντὶ τῆς χριστιανικῆς θεολογικῆς, ὁρολογίας τοῦ Πλωτίνου, οὐδὲν τὸ καινότερον προσφέρει»*[49]. Ἀνεπιφύλακτα ὁ Τρεμπέλας τοῦ ἀποδίδει *«πανθεϊστικὰς τάσεις»*, *«νεοπλατωνικὰς δοξασίας καὶ φρονήματα»*, τοῦ καταλογίζει ὅτι *«ἀνῆκεν εἰς τὸ περιβάλλον τῶν μονοφυσιτῶν, τῶν σφόδρα Ἀντιχαλκηδονικῶν»*, ὅτι στὶς ἀποφατικές του διατυπώσεις *«ἡ θεότης μονονουχὶ μηδενίζεται διὰ τῆς ἀρνήσεως παντὸς ἰδιώματος καὶ γνωστικοῦ κατηγορήματος»*[50].

Ἄλλη ἐμπειρικὴ μαρτυρία ποὺ πρέπει νὰ ἐξουδετερωθεῖ εἶναι οἱ *Πνευματικὲς Ὁμιλίες* τοῦ ἁγίου Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου. Κατὰ τὸν Τρεμπέλα λοιπὸν *«μᾶς παρουσιάζουν εἰκόνα ἀνθρώπου ἐξ ἐνθουσιασμοῦ παραφόρου μεγάλα περὶ ἑαυτοῦ λογιζομένου... εἰς κατάστασιν περισσότερον παθητικήν»*, ποὺ δὲν μᾶς ἐπιτρέπει *«νὰ ἀποφανθῶμεν ὅτι διατελεῖ οὗτος κατησφαλισμένος ἀπὸ πάσης πλάνης καὶ δὲν ὑπόκειται δι᾽ ἀπειρίαν εἰς τὸν πειρασμὸν τῆς ὑπερηφανείας... δεδομένου ὅτι οὐ μόνον ἡ ἔκστασις, ἀλλὰ καὶ ὁ θεῖος ἔρως ἐκράτησαν καὶ κρατοῦσι καὶ ἔξω τοῦ Χριστιανισμοῦ (πρβλ. καὶ τὰ φαινόμενα πυροβασίας καὶ χοροῦ Δερβισῶν κλπ.)»*[51].

Φθάνοντας στὸν ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ δὲν ἀποτολμᾶ ὁ Τρεμπέλας μιὰ κατὰ μέτωπον ἐπίθεση. Ἀρκεῖται νὰ τοῦ καταλογίσει καταρχὴν ὅτι *«παραπλανηθεὶς ἐκ τῆς πλαστοπροσωπείας τοῦ συγγραφέως τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν καὶ πιστεύσας ὅτι οὗτος ἦτο πράγματι ὁ ὑπὸ τοῦ θείου Παύλου ἐπιστραφεὶς ἐν Ἀθήναις Ἀρεοπαγίτης, προσειλκύσθη κατὰ τὰς πρός τε τὴν Φιλοσοφίαν κλίσεις του καὶ τὴν μυστικὴν ἐμπειρίαν του ὑπὸ τοῦ συστήματος*

49. Α΄ 31. 50. Α΄ 36. 51. Α΄ 55-56.

τοῦ ψευδοδιονυσίου καὶ ἀνεδείχθη συνήγορος καὶ σχολιαστὴς αὐτοῦ»[52]. Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα ἐπιχειρεῖ νὰ ἀποδείξει ὅτι ὁ Μάξιμος, παρὰ τὰ ὅσα πιστεύονται γι' αὐτόν, παραμένει πιστὸς στὶς ὀρθολογικὲς ἀπαιτήσεις τῆς καταφατικῆς θεολογίας καὶ στὶς πρακτικὲς σκοπιμότητες τοῦ ἠθικισμοῦ καὶ εἶναι *«παράδειγμα ἀδιάψευστον ἐπιβεβαιοῦν, ὅτι μόνον ἐπὶ τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος καὶ τῆς ὀρθοδόξου καταφατικῆς θεολογίας ἐστηριγμένος ὁ ἀποφατισμὸς δύναται νὰ κατασφαλισθῇ ἐκ τῆς πανθεϊστικῆς ζύμης ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ ὀρθολογιστικοῦ ἀγνωστικισμοῦ ἐξ ἑτέρου»*[53]. Ἀκόμα καὶ ἡ κατεξοχὴν ἔκφραση ἀποφατικῆς ἐκδοχῆς τῶν διατυπώσεων τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, *«ἡ χρῆσις τῆς ἀλληγορικῆς καὶ ἀναγωγικῆς ἐξηγήσεως τῶν βιβλικῶν κειμένων»* ἀπὸ τὸν Μάξιμο, *«παραμένει ἀδιαμφισβήτητον ὅτι γίνεται πρὸς σκοποὺς καθαρῶς οἰκοδομητικούς»*, πρόκειται δηλαδὴ περὶ *«ἠθικῆς ἐξηγήσεως»*. Ὁ Μάξιμος *«παρουσιάζεται ὁμολογητὴς καὶ διδάσκαλος τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καὶ ἐν τοῖς ἠθικοῖς διδάγμασι τοῖς συναγομένοις διὰ τῶν ἀλληγοριῶν»*[54].

Τέλος καὶ στὴν περίπτωση τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἐπαναλαμβάνει ὁ Τρεμπέλας τὴν προσπάθεια νὰ ἀποδώσει ἠθικιστικὸ ἀποκλειστικὰ χαρακτήρα στὴ διδασκαλία του «περὶ καθάρσεως τοῦ νοὸς καὶ φωτισμοῦ αὐτοῦ διὰ τῆς μεθέξεως ὑπὸ τούτου τῆς θείας χάριτος». Δὲν τολμάει νὰ καταλογίσει καὶ στὸν Παλαμᾶ *«ὑπερέντασιν νεύρων ἐξ ὑπερκοπώσεως»*, οὔτε *«λίαν συναισθηματικὴν ἰδιοσυγκρασίαν εἰς τὴν ὁποίαν ὀφείλονται αἱ ἀστείρευτοι ροαὶ τῶν δακρύων του»* ἢ *«εὐγενῆ εὐθιξίαν καὶ εὐπάθειαν εἰς ἐρωτικοὺς καὶ μυστικοὺς ἐρεθισμούς»*[55], ἢ ὅ,τι ἄλλο προσῆψε στὸν Συμεών, ἀφοῦ ἡ παλαμικὴ ὑπεράσπιση τῆς ἡσυχαστικῆς Θεοπτίας ἔχει δικαιωθεῖ ἀπὸ τρεῖς μεγάλες Συνόδους τῶν Ὀρθοδόξων. Βέβαια, δὲν παραλείπει ὁ Τρεμπέλας πολλαπλὲς νύξεις γιὰ τοὺς *«ἀφελεῖς ἡσυχαστάς»*, τοὺς *«ἁπλοϊκούς»*, ὅπως δὲν παραλείπει νὰ

52. Β' 7. 53. Β' 8. 54. Β' 22. 55. Α' 62.

καταλογίσει καὶ στὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ *«περιπτώσεις καθ' ἃς διδασκαλίαι... προσλαμβάνουσι χρωματισμὸν ὑπὸ τῆς γραφίδος του ζωηρότερον τοῦ δέοντος ἢ τοιαύτην ἀσαφῆ καὶ ἀήθη καὶ ὑποκειμένην εἰς παρανοήσεις διατύπωσιν, ὥστε νὰ παρουσιάζωνται ἐκ πρώτης ὄψεως στερούμεναι τῆς δογματικῆς ἀκριβείας»*[56]. Τοῦ καταλογίζει ἐπίσης ὅτι *«κατὰ διεύθυνσιν ἀντίθετον τῶν ὑπερβολῶν τῆς Σχολαστικῆς θεολογίας, παρεσύρθη ἔν τινι μέτρῳ εἰς τὴν αὐτὴν σύγχυσιν»*[57] καὶ εἰσάγει *«σύνθεσιν ἐν τῇ ἁπλῇ τοῦ Θεοῦ οὐσίᾳ»*[58], ἐνῶ τὸ κυριότερο σφάλμα τοῦ Παλαμᾶ εἶναι, βέβαια, ὅτι *«ἀγνοῶν τὴν πλαστότητα τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν πρόσκειται πρὸς αὐτὰ ὡς πρὸς ἀποστολικὰ συγγράμματα*[59]*... ἀποδίδει ἐμπιστοσύνην, κῦρος καὶ σεβασμὸν ἀπεριόριστον, ὀλίγον τι ὑπολειπόμενον τοῦ πρὸς αὐτὰ τὰ θεόπνευστα τῶν ἀποστόλων συγγράμματα. Ἐντεῦθεν καὶ τὸν ἀποφατισμὸν τοῦ ψευδοδιονυσίου ἠκολούθησεν ἐπακριβῶς»*[60].

Ἀλλὰ ἡ κυρίως προσπάθεια τοῦ Τρεμπέλα εἶναι νὰ ἀποδείξει ὅτι κάθε πτυχὴ τῆς διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ὄχι μόνον ἀντλεῖται ἀπὸ τὴ Γραφή, ἀλλὰ καὶ ὑπακούει στὴν ἠθικοδιδακτικὴ ἑρμηνεία τῶν βιβλικῶν χωρίων, ἔτσι ὅπως ὁ εὐσεβισμὸς τὴν ἀπαιτεῖ. Ἡ κάθαρση, ἡ νήψη, ἡ ἔλλαμψη, ἡ μέθεξη στὶς ἄκτιστες Ἐνέργειες, ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι κατηγορίες ποὺ ἐκφράζουν βιβλικοὺς προσδιορισμοὺς ἠθικῆς βελτίωσης τοῦ ἀτομικοῦ χαρακτήρα, προσδιορισμοὺς μετρητῆς ἀτομικῆς προόδου στὶς «ἀρετές».

Δὲν μπορεῖ ὁ Τρεμπέλας νὰ ἀποστεῖ ἀπὸ τὴν προτεσταντικὴ ἀρχὴ sola scriptura, δὲν νοεῖται γιὰ τὸν Τρεμπέλα ἀποκάλυψη ἔξω ἀπὸ τὴν κατανόηση μιᾶς ἀντικειμενικῆς «πηγῆς», ἀποδεδειγμένα ἀλάθητης καὶ θεόπνευστης, καὶ δὲν ὑπάρχει ἐμπειρία πρόσβασης στὴν ἀποκάλυψη ποὺ νὰ ὑπερβαίνει τὸν θρησκευτικὸ ἀτομοκεντρισμό: τὴν ὑποκειμενικὴ κατανόηση καὶ συναισθηματικὴ ἀποδοχὴ

56. Β' 39. 57. Β' 37. 58. Β' 30. 59. Β' 33. 60. Β' 26.

μιᾶς ἀντικειμενικῆς αὐθεντίας. Κάθε κατηγορία προσωπικῆς σχέσης, ἐρωτικῆς αὐθυπέρβασης, ζωτικῆς κοινωνίας, ὑπαρκτικῆς ἀλληλοπεριχώρησης, μεταφράζεται σὲ ἀτομοκεντρικὸ ἠθικὸ ἢ νοητικὸ κατηγόρημα.

Ἔτσι, ἡ ἑρμηνεία τῶν κειμένων τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ ἀπὸ τὸν Τρεμπέλα ὁδηγεῖται τελικὰ στὸ ἐκπληκτικὸ συμπέρασμα ὅτι: *«Ἡ ἁγιότης καὶ ἡ θέωσις ἐν τῷ παρόντι βίῳ ἀναφέρεται εἰς τὴν ποιότητα, ὅπως καὶ ἡ ἐξαχρείωσις καὶ σκλήρυνσις. Εἶναι μεταβολαὶ τοῦ χαρακτῆρος. Μεταστοιχειώσεις ἠθικαί»*[61].

Ναί, ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὸν Τρεμπέλα, ἐλπίδα καὶ εὐαγγέλιο τῆς Ἐκκλησίας, μαρτυρία πολύμοχθης ἄσκησης τῶν Ἁγίων, ἐμπειρία μέθεξης τοῦ κτιστοῦ στὴν ὄντως ζωὴ τοῦ ἀκτίστου, δὲν εἶναι τίποτα περισσότερο ἀπὸ ἠθικὴ βελτίωση τοῦ χαρακτήρα. Ἡ μετάθεση τῆς ὕπαρξης ἀπὸ τὴ φύση στὴ σχέση, ἡ αἰσθητὴ θέα τοῦ φωτὸς τῆς θείας προσωπικῆς παρουσίας —ἄμεση ἐμπειρία τῶν ἡσυχαστῶν ἁγίων ποὺ συγκροτεῖ τὸν ἄξονα τῆς παλαμικῆς Θεολογίας καὶ τὴν διαστέλλει ἀπὸ τὰ θρησκευτικὰ ἰδεολογήματα τῶν Δυτικῶν— κατανοεῖται ἀπὸ τὸν Τρεμπέλα σὰν νοητικὴ ἐπίγνωση καὶ ἠθικὸς φωτισμός. Μὲ τὰ δικά του λόγια: εἶναι *«μόνιμος ἐγκατάστασις θείου φωτισμοῦ θεογνωσίας ἐν τῇ ψυχῇ ἀποδιωκούσης ἀπ' αὐτῆς τὸν ἠθικὸν σκοτισμόν»*[62] καὶ αὐτὴ ἡ θεογνωσία *«εἶναι μὲν ὑπὲρ λόγον, οὐδέποτε ὅμως καὶ παρὰ λόγον»*, ἀφοῦ *«τὰ περὶ τὴν θεότητα μυστήρια ὑπερβαίνουν μὲν πᾶσαν κατάληψιν καὶ κατανόησιν, οὐδέποτε ὅμως ἀντιτίθενται εἰς τὸ λογικόν»*[63].

Θὰ πρέπει νὰ μελετηθεῖ κάποτε συστηματικὰ ἡ πρόσληψη τῆς πατερικῆς γλώσσας καὶ ὁρολογίας ἀπὸ τὸν Τρεμπέλα στὸ κύκνειο αὐτὸ δημοσίευμά του, τὸ νοηματικὸ περιεχόμενο ποὺ ἀποδίδει στὶς λέξεις, ἡ μετάθεση τῶν σημαινόντων σὲ σημαινόμενα τελείως διαφορετικὰ ἀπὸ αὐτὰ ποὺ προϋποθέτει ἡ πατερικὴ ἐμπειρία. Μιὰ

61. Β' 60. 62. Β' 56. 63. Β' 32.

τέτοια μελέτη θὰ διαφώτιζε πολὺ εὐρύτερα τὸ φαινόμενο ἑνὸς *νεο-πιετισμοῦ* ποὺ θέλει νὰ ἀντλεῖ κύρος ἀπὸ πληθωρικὲς ἀναφορὲς σὲ πατερικὰ χωρία καὶ ποὺ μοιάζει νὰ κυριαρχεῖ τὶς τελευταῖες δεκαετίες στὴν Ἑλλάδα.

Στὴν παραδειγματικὴ περίπτωση τοῦ Τρεμπέλα εἶναι φανερὸ ὅτι ἀπουσιάζει ἀκόμα καὶ ἡ τυπικὴ πληροφόρηση γιὰ νοηματικὲς διαφορὲς ποὺ κρίνουν ἀποφασιστικὰ τὴν κατανόηση τῶν πατερικῶν κειμένων. Ὁ Τρεμπέλας συγχέει λ.χ. τὸν ἀποφατισμὸ μὲ τὴ «θεολογία τῶν ἀρνήσεων» (theologia negativa) τοῦ Σχολαστικισμοῦ[64], τὴν ἐρωτικὴ ἔκ-σταση ἀπὸ τὴ φύση στὴ σχέση, μὲ τὴ φυσιοκεντρικὴ μεταρσίωση τῶν ὀρχουμένων Δερβισῶν καὶ τῶν πυροβατούντων, ἢ ταυτίζει τὴ «μυστικὴ» ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς κοινωνίας κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου μὲ τὸν θρησκευτικὸ ἀτομοκεντρικὸ μυστικισμὸ *«τὸν δουλαγωγοῦντα καὶ ὑποτάσσοντα εἰς τὸ συναίσθημα πάσας τὰς λοιπὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ παραμερίζεται τότε ὁ ἀνθρώπινος νοῦς καὶ ὅλως στραγγαλίζονται τὰ πρὸς γνῶσιν δικαιώματα αὐτοῦ ἐπὶ πλήρει ἐκτροπῇ καὶ ἀποπλανήσει πάσης τῆς ἐσωτερικῆς ζωῆς»*[65].

Μὲ τέτοιες θεμελιώδεις συγχύσεις δὲν ὑπάρχουν περιθώρια πρόσβασης στὸ εὐαγγέλιο τῆς Ἐκκλησίας. Ἀλλὰ ἡ κατάδειξη αὐτῶν τῶν συγχύσεων δὲν σημαίνει καὶ κρίση ἢ ἀπαξίωση προσωπικῶν προθέσεων ἢ τῶν «κρυπτῶν» τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Τρεμπέλας, σίγουρα, ὑπῆρξε ἀνυποψίαστο θύμα τῆς παιδείας του καὶ τοῦ θρησκευτικοῦ του περιβάλλοντος — θλιβερὴ ἀπόληξη τοῦ πιὸ ἀποφασιστικοῦ γιὰ τὴν ἀλλοτρίωση τῆς ὀρθόδοξης αὐτοσυνειδησίας στὴν Ἑλλάδα φαινομένου: τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων[66].

64. Α΄20. 65. Α΄17.

66. Ἕνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα κείμενα τῆς νεώτερης ἑλληνικῆς Θεολογίας καὶ πνευματικότητας εἶναι τὸ δημοσίευμα τῆς *Ἱερᾶς Κοινότητος* τοῦ Ἁγίου Ὄρους μὲ ἀφορμὴ τὸ βιβλίο τοῦ Τρεμπέλα *Μυστικισμὸς-ἀποφατισμός. Καταφατικὴ θεολογία.* Δημοσιεύτηκε στὸ περιοδικὸ «Ἀθωνικοὶ Διάλογοι», τεῦχος 1975, σελ. 20-27. Τὸ κείμενο κατέληγε: Εἶναι ἄχρηστος διὰ τὴν σωτηρίαν τοῦ

17. ΟΙ ΕΞΩΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΕΣ ΟΡΓΑΝΩΣΕΙΣ

Τὸ φαινόμενο θρησκευτικῶν ὀργανώσεων μὲ αὐτόνομη συγκρότηση καὶ δράση, ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς ὁρατῆς ὑπὸ τὸν τοπικὸ Ἐπίσκοπο ἑνότητας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, ἐμφανίζεται γιὰ πρώτη φορὰ στὴν Ἑλλάδα στὰ τέλη τοῦ 19ου αἰώνα: Ὁμάδες «ζηλωτῶν», κληρικῶν καὶ λαϊκῶν, μὲ δική τους πρωτοβουλία — «δίχα γνώμης Ἐπισκόπου»— ἀναλαμβάνουν ὀργανωμένη «ἱεραποστολικὴ» προσπάθεια γιὰ τὴ θρησκευτικὴ «ἀναγέννηση», «διαφώτιση», «ἀφύπνιση», ἢ «οἰκοδομὴ» τοῦ λαοῦ.

Τὸ φαινόμενο προκάλεσε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ καὶ ἐξακολουθεῖ, ἕναν αἰώνα μετά, νὰ προκαλεῖ σύγχυση στὶς συνειδήσεις, καθὼς οἱ ὀργανώσεις αὐτὲς ὄχι μόνο ἀρνοῦνται νὰ χαρακτηρίζονται ἐξωεκκλησιαστικές, ἀλλὰ καὶ ἐμφανίζονται ὡς ἡ ὑγιέστερη καὶ πιὸ δυναμικὴ ἔκφραση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου. Γι' αὐτὸ καὶ προτοῦ ἀναζητήσουμε τὶς ἱστορικὲς ρίζες τοῦ φαινομένου, εἶναι ἀνάγκη νὰ σταθοῦμε στὸν χαρακτήρα καὶ στὴν ταυτότητά του.

Ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ τῶν ζηλωτικῶν αὐτῶν ὁμάδων —ἢ «ἀδελφοτήτων» ἢ «κινημάτων»— σὲ σύγκριση μὲ ὁποιοδήποτε ἄλλο ἱστορικὸ προηγούμενο, εἶναι ὅτι συγκροτοῦνται σὲ κοσμικὰ «σωματεῖα», μὲ βάση τὸ δικαίωμα ποὺ παρέχει ἡ κρατικὴ νομοθεσία καὶ ἡ συνταγματικὴ προστασία τοῦ ἐλεύθερου συνεταιρισμοῦ.

ἀνθρώπου μία σχολαστικὴ καὶ ἄνικμος πνευματικῶς θεολογία. Καὶ εἶναι φύσει ἀπορριπτέα μιὰ ἀσπόνδυλος δογματικῶς εὐσεβολογία, ἡ ὁποία θεωρεῖ τὴν θέωσιν βελτίωσιν τοῦ χαρακτῆρος ... Ἐὰν ἦτο αὐτὴ ἡ Θεολογία τῆς Ἐκκλησίας, δὲν θὰ ἐδημιούργει θεοφάντορας Πατέρας καὶ Ὁμολογητάς, ἀλλὰ ψυχροὺς ἐπιστημονικοὺς ἐρευνητὰς καὶ συζητητὰς τοῦ παρόντος αἰῶνος. Καὶ ἐὰν ἦτο αὐτὴ ἡ πνευματικότης τῆς Παραδόσεώς μας, δὲν θὰ ἐδημιούργει τοὺς Νηπτικοὺς Πατέρας, ὡς «Θεοὺς κατὰ Χάριν» καὶ «λύχνους διακρίσεως», ἀλλὰ νοσηροὺς συνθηματολόγους, ἕρμαια τῶν ψυχικῶν παραισθήσεων.

Ἔτσι ὁ ἐξωεκκλησιαστικός του χαρακτήρας εἶναι δεδομένος «ἐξ ὁρισμοῦ» — ἀπροκάλυπτη ἀφετηρία καὶ ἱδρυτικὴ προϋπόθεση τῶν ὀργανώσεων: Συγκροτοῦνται σὲ «σωματεῖα» ἀκριβῶς γιὰ νὰ ἀποφύγουν τὴν ὑπαγωγὴ τοῦ «ἱεραποστολικοῦ» τους ἔργου στὴν ποιμαντικὴ εὐθύνη καὶ δικαιοδοσία τῶν Ἐπισκόπων καὶ Πρεσβυτέρων τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητας: ἀρνοῦνται νὰ ἐνταχθοῦν στοὺς θεσμοὺς ποὺ ἐξασφαλίζουν καὶ ἐκφράζουν τὴν ἑνότητα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ἡ κοσμικὴ σωματειακή τους συγκρότηση τοὺς ἐξασφαλίζει αὐτονομία ὡς πρὸς τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ ἀντίφαση εἶναι τραγική, γι᾽ αὐτὸ καὶ ἡ σύγχυση πελώρια: Τὰ θρησκευτικὰ αὐτὰ σωματεῖα χρησιμοποιοῦν τὶς νομοθετικὲς κατοχυρώσεις συνεταιριστικῆς αὐτονομίας ποὺ προσφέρει τὸ κράτος καὶ ἀποφεύγουν τὴν ἔνταξή τους στὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, προκειμένου νὰ ἐπιτελέσουν ἀποτελεσματικότερα τὸ ἔργο τῆς Ἐκκλησίας: νὰ «ἐκχριστιανίσουν» τὸν λαό! Καυχῶνται ὅτι εὐαγγελίζονται τὴν ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ ἀρνοῦνται ἀφετηριακὰ τὴν προϋπόθεση τῆς δικῆς τους μετοχῆς στὴν Ἐκκλησία: τὴ σχέση μὲ τὸν Ἐπίσκοπο καὶ ποιμένα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, τὴν ἀναγνώριση τῆς ποιμαντικῆς του πατρότητας καὶ εὐθύνης.

Ὁ ἐξωεκκλησιαστικὸς ἑπομένως χαρακτήρας τῶν ζηλωτικῶν αὐτῶν ὀργανώσεων δὲν εἶναι ἐκ τῶν ὑστέρων καταλογισμός, εἶναι δική τους ἱδρυτικὴ πρόθεση καὶ ἀφετηριακός τους στόχος. Ἀντλοῦν τὴν ὀργανωτική τους ὑπόσταση ἀπὸ τὴν ἀστικὴ νομοθεσία, ἀκριβῶς ἐπειδὴ σκοπεύουν στὴν αὐτονομία ἀπὸ τὸν τοπικὸ Ἐπίσκοπο, αὐτονομία τόσο στὴν ἐσωτερική τους ὀργάνωση ὅσο καὶ στὴν πρὸς τὰ ἔξω δράση τους. Ξεκινᾶνε δηλαδὴ μὲ τὴν a priori ἀρχὴ καὶ τὴν πρόθεση νὰ εἶναι ἐξωεκκλησιαστικές, νὰ ἀποφύγουν κάθε ἀνάμιξη τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας στὰ ἐσωτερικά τους. Γι᾽ αὐτὸ συγκροτοῦνται καὶ λειτουργοῦν ὄχι μὲ βάση τοὺς Κανόνες τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας καὶ ζωῆς, ἀλλὰ μὲ βάση τὰ ἐγκεκριμένα ἀπὸ τὸ Πρωτοδικεῖο σωματειακὰ καταστατικά, ὑποκαθι-

στώντας τὴν ποιμαντικὴ δικαιοδοσία τῶν Ἐπισκόπων καὶ Πρεσβυτέρων μὲ σωματειακοὺς προέδρους καὶ διοικητικὰ συμβούλια.

Ὅμως, ὅσο κι ἂν εἶναι κραυγαλέα ἀντιφατικό, τὰ ἴδια τὰ κοσμικὰ αὐτὰ σωματεῖα ἀρνοῦνται «μετὰ βδελυγμίας» νὰ χαρακτηρίζονται ἐξωεκκλησιαστικὰ — τὸ θεωροῦν ὕβρι καὶ συκοφαντία. Κι αὐτό, ἐπειδὴ ἡ ἐκκλησιολογία ποὺ ἔχουν ἀνυποψίαστα υἱοθετήσει εἶναι τυπικὰ προτεσταντική: Ἡ μετοχὴ στὴν Ἐκκλησία δὲν κρίνεται ἀπὸ τὴν ἔνταξη στὸ εὐχαριστιακὸ σῶμα, οὔτε συνδέεται μὲ τὴν ἀναγνώριση τοῦ Ἐπισκόπου ὡς κεφαλῆς τοῦ σώματος «εἰς τύπον καὶ τόπον Χριστοῦ». Ἡ μετοχὴ στὴν Ἐκκλησία κρίνεται μὲ προϋπόθεση τὴν ἀτομικὴ «πίστη» καὶ τὴν ἀτομικὴ ἠθική, ἡ ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας ταυτίζεται μὲ τὴν ἰδεολογικὴ ὁμοιογένεια. Ἐπιστρατεύουν οἱ ζηλωτικὲς ὀργανώσεις τὴ ρευστὴ ἐκκλησιολογία τῶν προτεσταντῶν περὶ «γενικῆς ἱερωσύνης» τῶν πιστῶν (σὲ διάκριση ἀπὸ τὴν «εἰδικὴ ἱερωσύνη» τοῦ κλήρου), γιὰ νὰ διεκδικήσουν αὐτόνομη ἄσκηση δικαιωμάτων καὶ καθηκόντων ἐκκλησιαστικῆς διακονίας μὲ ὀργανωτικὰ σχήματα ἀνυπόταχτα στὴν ποιμαντικὴ λειτουργία τοῦ πατέρα καὶ ἐπισκόπου κάθε τοπικῆς Ἐκκλησίας. Διαστρέφουν βάναυσα χωρία τῆς Γραφῆς καὶ τῶν Πατέρων, ποὺ ἀναφέρονται στὸν ἐνεργὸ ρόλο τοῦ λαϊκοῦ στοιχείου μέσα στὸ ἐκκλησιαστικὸ σῶμα, γιὰ νὰ ἀποδείξουν ὅτι αὐτὸς ὁ ἐνεργὸς ρόλος δικαιολογεῖ καὶ τὴν ὑποκατάσταση τῶν Ἐπισκόπων καὶ τῶν Πρεσβυτέρων ἀπὸ προέδρους καὶ διοικητικὰ συμβούλια ἀστικῶν σωματείων[1].

Ἐπιστρατεύουν ἀκόμα —μὲ τὴ σχολαστικὴ λογικὴ τῆς καταφυγῆς σὲ «αὐθεντίες» προκειμένου νὰ ἀποστομωθεῖ κάθε ἀντίρρη-

1. Βλ. Π. Ν. Τρεμπελα, *Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ. Βασίλειον ἱεράτευμα*, Ἀθῆναι 1957: τυπικὸ παράδειγμα αὐτῆς τῆς ἐκπροτεσταντισμένης ἐκκλησιολογίας καὶ τῆς βάναυσης διαστροφῆς γραφικῶν καὶ πατερικῶν χωρίων. Ὅπως καὶ Ἀρχιμ. Λεωνίδου Διαμαντοπουλου, *Ἐκκλησία καὶ θρησκευτικαὶ ὀργανώσεις*, Ἀθῆναι (Ἐκδόσεις «Σωτὴρ») 1988: ἀκόμα ἀφελέστερο δεῖγμα ἄγνοιας τῶν στοιχειωδῶν ἐκκλησιολογικῶν προϋποθέσεων τῆς εὐαγγελικῆς σωτηρίας.

ση— πατριαρχικὲς καὶ συνοδικὲς ἐπευλογίες καὶ συγχαρητήρια γράμματα ποὺ ἔχουν κατὰ καιροὺς ἀπευθυνθεῖ στὰ ἐξωεκκλησιαστικὰ αὐτὰ σωματεῖα. Γιατὶ εἶναι γεγονὸς ὅτι μέσα στὸ γενικὸ κλίμα τοῦ ἐκδυτικισμοῦ, τῆς ἐκκλησιολογικῆς ἀφασίας, τῆς θρησκειοποιημένης ἰδεολογικῆς καὶ ἠθικιστικῆς ἐκδοχῆς τοῦ εὐαγγελίου τῆς Ἐκκλησίας στὸν ἑλληνικὸ χῶρο, δὲν ἔλειψαν μεμονωμένοι Ἐπίσκοποι, ἀλλὰ καὶ Σύνοδοι, ἀκόμα καὶ Πατριάρχες ποὺ ἀπένειμαν ἐπαίνους στὶς ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις γιὰ τὸ «ἱεραποστολικό» τους ἔργο. Ὅπως δὲν ἔλειψαν καὶ Ἐπίσκοποι ποὺ δέχθηκαν ὡς ἱεροκήρυκες ἢ ἐξομολόγους στὶς ἐπισκοπές τους μέλη τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων, παραβλέποντας τὸ γεγονὸς ὅτι ὅλοι αὐτοὶ πειθαρχοῦσαν τὴν πνευματική τους ἐργασία καταρχὴν στὶς ἐντολὲς τῆς ὀργάνωσης καὶ μόνο παρεμπιπτόντως καὶ κατ' ἐπίφασιν στὸν Ἐπίσκοπο.

Αὐτὰ τὰ συμπτώματα θεολογικῆς ἀφασίας καὶ λήθαργου τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης Ἐπισκόπων, Συνόδων καὶ Πατριαρχείων τὰ ἐπιστρατεύουν οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις γιὰ νὰ ἀποδείξουν τὸν ἐκκλησιαστικὸ καὶ ὀρθόδοξο χαρακτήρα τους. Πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ χαρακτηρίζονται ἐξωεκκλησιαστικές, ὅταν ἐπίσημες ἐκκλησιαστικὲς ἀρχὲς τὶς ἐπαινοῦν, τὶς ἀναγνωρίζουν καὶ τὶς χρησιμοποιοῦν; Λησμονοῦν βέβαια ὅτι ὀρθόδοξοι Ἐπίσκοποι στὸν 17ο αἰώνα καλοῦσαν Ἰησουΐτες μισσιονάριους στὶς ἐπισκοπές τους ὡς ἱεροκήρυκες καὶ ἐξομολόγους, ἢ ὅτι ἁγιορεῖτες μοναχοὶ τότε ἐκλιπαροῦσαν τὸ Βατικανὸ νὰ ἱδρύσει σχολὴ στὴν ἀθωνικὴ πολιτεία γιὰ τὴ «μόρφωση» τῶν Ὀρθοδόξων. Ἂν τὰ περιστασιακὰ καὶ περιστατικὰ συμπτώματα θεολογικῆς ἀφασίας τῶν ποιμένων ἐπιστρατεύονται σὰν ἐπιχειρήματα ὀρθοδοξίας καὶ ἐκκλησιαστικῆς γνησιότητας, εἶναι μᾶλλον φανερὸ τί διακινδυνεύεται.

Δὲν ἔλειψαν πάντως καὶ κάποιες ἐκκλησιαστικὲς ἀντιδράσεις στὸ φαινόμενο τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων. Ἀλλὰ ξεκινοῦσαν περισσότερο ἀπὸ τὴ διαισθητικὴ ἐπιφύλαξη ὀρθόδοξων συνει-

δήσεων, δίχως ἀκόμα σαφὴ θεολογικὰ κριτήρια. Δύο φορὲς (τὸ 1914 καὶ τὸ 1923), ὕστερα ἀπὸ καταγγελίες κληρικῶν, ἡ ἐξωεκκλησιαστικὴ ὀργάνωση τῆς *«Ζωῆς»* ὁδηγήθηκε στὴν Ἱερὰ Σύνοδο νὰ κριθεῖ γιὰ κακοδοξία[2]. Ὅμως καὶ τὶς δυὸ φορὲς ἀθωώθηκε, ἀφοῦ ἡ ἴδια ἡ Σύνοδος ἐξαντλοῦσε τὸ ἐνδεχόμενο κακοδοξίας στὴν παραβίαση στοιχειωδῶν δογματικῶν διατυπώσεων (κυρίως τριαδολογικῶν καὶ χριστολογικῶν), ἐνῶ οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις ἦταν πάντοτε σχολαστικὰ προσεκτικὲς σὲ τέτοια θέματα: Τὸ δόγμα δὲν τὶς ἐνδιέφερε, παρὰ μόνο ὅταν προσφερόταν γιὰ τὴν ἐξαγωγὴ ἠθικιστικῶν διδαγμάτων, καὶ στὶς περιπτώσεις αὐτὲς τὸ χρησιμοποιοῦσαν ὅπως ἡ ἀκαδημαϊκὴ θεολογία τῆς ἐποχῆς τὸ ἀντιλαμβανόταν καὶ τὸ διατύπωνε. Τὰ οὐσιώδη καὶ πρωταρχικὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας ποὺ ἐκφράζονται στὸ δόγμα καὶ ποὺ οἱ ὀργανώσεις κατάφωρα διέστρεφαν, δὲν ἦταν δυστυχῶς συνειδητὰ οὔτε στὸ ἐπισκοπικὸ σῶμα, οὔτε καὶ στὴν «ἐπίσημη» θεολογία τῆς ἐποχῆς.

Ὑπῆρξαν καὶ ἀντιδράσεις γνήσιου ἐκκλησιαστικοῦ φρονήματος, ἐλάχιστες ὅμως, μεμονωμένες καὶ ἀποσπασματικές. Πρῶτος ὁ Παπαδιαμάντης, στὰ διηγήματά του *Ὁ Διδάχος*, *Ἡ μακρακιστίνα*, *Ὁ ἀειπλάνητος*, καὶ στὸ ἄρθρο του *Τὸ μακράκειον ἐπεισόδιον ἐν Σκιάθῳ* κατάγγειλε ἀπερίφραστα τὸ πρῶτο ἐξωεκκλησιαστικὸ καρκίνωμα στὴν Ἑλλάδα, τὴ «Σχολὴ τοῦ Λόγου» τοῦ Ἀπόστολου Μακράκη, τὸν προτεσταντικὸ χαρακτήρα τῶν ἐκεῖ λαϊκῶν συγκεντρώσεων, κηρυγμάτων καὶ προσευχῶν. Ζωγράφισε μὲ τὴν ἀπαρά-

2. Βλ. Σεραφεὶμ Παπακωστα, *Εὐσέβιος Ματθόπουλος* (Βιογραφία), Ἀθῆναι (Ἐκδόσεις «Ζωῆς») [2]1948, σελ. 68. — Ἐπίσης Βασ. Γιουτατση, «Κοινωνιολογικὴ θεώρησις τῶν θρησκευτικῶν Ἀδελφοτήτων», στὸν τόμο: *Θέματα Κοινωνιολογίας τῆς Ὀρθοδοξίας*, Θεσσαλονίκη (Ἐκδ. Πουρνάρα) 1975, σελ. 169 κ.ἑ. Στὴ σελ. 179 διαβάζουμε τὶς κατηγορίες ποὺ ἀντιμετώπισε ἡ «Ζωὴ» ἐνώπιον τῆς Ἱ. Συνόδου: α) ὅτι εἶναι μία ὁμὰς αἱρετικῆς τάσεως ἐπιδεικνύουσα οἴησιν, β) ὅτι ἐπιχειρεῖ καινοτομίας εἰς τὸ μυστήριον τῆς θείας Εὐχαριστίας, γ) ὅτι καταργεῖ τὸ μυστήριον τῆς ἐξομολογήσεως καὶ δ) ὅτι ἐξωθεῖ διὰ τῆς διδασκαλίας της τοὺς ὀπαδούς της εἰς ἀμετάπιστον ἀγαμίαν.

μιλλη πένα του τὸν τύπο τοῦ θρησκευτικοῦ ἀνθρώπου ποὺ διαμόρφωνε αὐτὴ ἡ σωματειακὴ εὐσέβεια, τὴν ἠθικιστικὴ μονομέρεια, ὑποκρισία καὶ ἔπαρση ποὺ καλλιεργοῦσαν στὶς μέρες του «τὰ τόσα νεοπλάσματα τῶν ποικιλωνύμων συλλόγων... Ἀναστάσεις, Ἀναμορφώσεις, Ἀναγεννήσεις, Ἀναζυμώσεις καὶ Ἀναπλάσεις, αἱ ἐπαγγελλόμεναι τὴν διόρθωσιν — ἐπειδὴ μεταξὺ ὅλων τῶν ἐπαγγελμάτων, εἰς ὅλον τὸ Γένος, περνᾷ ἐξόχως τὸ ἐπάγγελμα τῆς θρησκείας»[3].

Ἀκολούθησαν ἀργότερα κάποιες ἔμμεσα διατυπωμένες ἐπιφυλάξεις τοῦ Φώτη Κόντογλου γιὰ τὰ θρησκευτικὰ σωματεῖα καὶ τίποτε ἄλλο. Χρειάστηκε νὰ συμπληρωθοῦν ἑκατὸ περίπου χρόνια ἀπὸ τὴν πρώτη ἐμφάνιση τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων, γιὰ νὰ ὑψωθεῖ, τὸ 1962, ἡ πρώτη θαρραλέα ἐπισκοπικὴ φωνή, ποὺ κατάγγειλε μὲ ἀπερίφραστη σαφήνεια καὶ διαυγὴ ἐκκλησιαστικὰ κριτήρια τὸ ἀντορθόδοξο σύμπτωμα: Ἦταν ὁ ἐπίσκοπος καὶ μητροπολίτης Κοζάνης Διονύσιος (Ψαριανὸς) ποὺ ἔγραψε τότε: *Μία εἶναι ἡ ἀλήθεια, ὅτι ἡ Ἐκκλησία εἶναι σῶμα καὶ αἱ θρησκευτικαὶ Ὀργανώσεις εἶναι Σωματεῖα, δηλαδὴ παρασιτικοὶ ὀργανισμοὶ εἰς τὸ Σῶμα. Καὶ ἄλλη μία εἶναι ἡ ἀλήθεια σχετικὰ μὲ τὰς θρησκευτικὰς Ὀργανώσεις, ὅτι ὅλαι ἀνεξαιρέτως, παρασυρόμεναι ἀπὸ ἕναν κατ' ἀρχὴν εἰλικρινῆ ζῆλον, καταλήγουν εἰς φανατισμὸν καὶ μισαλλοδοξίαν ἐναντίον αὐτῆς ταύτης τῆς Ἐκκλησίας... Εἰς τὴν «Αἴθουσαν», εἰς τὰς «Ὁμάδας» καὶ εἰς τοὺς «Κύκλους» ἐμπνέεται ἡ πίστις ὅτι τίποτε ὑγιὲς δὲν ὑπάρχει καὶ δὲν γίνεται εἰς τὴν Ἐκκλησίαν. Ἔτσι ἐπιτυγχάνεται μία μετάστασις τοῦ φρονήματος τῶν πιστῶν· δὲν φρονοῦν τὰ τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ τὰ τῆς θρησκευτικῆς Ὀργανώσεως εἰς τὴν ὁποίαν ἀνήκουν καὶ ἀπὸ τὴν ὁποίαν πιστεύουν ὅτι πρέπει νὰ ξεκινήσουν διὰ νὰ διορθώσουν τὰ κακῶς κείμενα εἰς τὴν Ἐκκλησίαν... Μὲ ὅλην αὐτὴν τὴν ὀργανωμέ-*

3. *Ἅπαντα*, κριτικὴ ἔκδοση Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλου, Ἐκδόσεις «Δόμος», τόμος Δ', σελ. 147.

νην δραστηριότητα δὲν παρέχεται ἐκκλησιαστικὴ ἀγωγὴ εἰς τὸν λαόν... Εἶναι ἐνέργειαι ποιμαντικῶς ἀνεύθυνοι καὶ ἐκκλησιαστικῶς ἀντικανονικαί... Εἰς τὰ λεγόμενα κατηχητικὰ σχολεῖα, εἰς τὰς χριστιανικὰς φοιτητικὰς ἑνώσεις, εἰς τὰς χριστιανικὰς ἑνώσεις ἐπιστημόνων, εἰς τὰ οἰκοτροφεῖα καὶ τὰς κατασκηνώσεις διδάσκονται δραστηρίως πολλά, τὰ περισσότερα ὅμως ἔξω ἀπὸ τὸ πνεῦμα, τὴν παράδοσιν, τὴν λατρείαν καὶ τὴν πεῖραν τῆς Ἐκκλησίας, ποὺ εἶναι πεῖρα ἁγίων, πεῖρα ὑπακοῆς καὶ στερήσεως[4].

Τέσσερα χρόνια ἀργότερα (1966) δημοσιεύεται ἡ πρώτη ἐμπεριστατωμένη θεολογικὴ μελέτη τοῦ φαινομένου τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων. Σύντομη, σὲ μορφὴ ἄρθρου καὶ γραμμένη ἀπὸ μὴ θεολόγο, τὸν πολιτικὸ μηχανικὸ Ἀπόστολο Ἀλεξανδρίδη[5], ἡ μελέτη ἔχει στέρεα ἐκκλησιολογικὴ βάση καὶ προσφέρει κριτήρια μιᾶς πραγματικὰ ἐκκλησιαστικῆς θεολογικῆς θεώρησης τῶν ὀργανώσεων. Ἀκολούθησαν ἀργότερα διδακτορικὲς διατριβὲς καὶ εἰδικὲς συστηματικὲς μελέτες γιὰ τὸ ἴδιο θέμα[6], ἀλλὰ τὸ πρῶτο ἐκεῖνο ἄρθρο τοῦ Ἀπ. Ἀλεξανδρίδη παραμένει ἡ ἀφετηρία μιᾶς νηφάλιας θεολογικῆς διασάφησης τῶν ὁρίων ποὺ διαστέλλουν τὸ ἐκκλησιαστικὸ σῶμα ἀπὸ τὰ θρησκευτικὰ σωματεῖα.

*

Θὰ μποροῦσε νὰ σημειώσει κανεὶς τρεῖς βασικὲς αἰτίες γιὰ τὶς ὁποῖες οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις βρῆκαν πρόσφορο ἔδαφος στὸν ἑλληνικὸ χῶρο:

4. Βλ. «Οἰκοδομή», ἑβδομαδιαῖον γραπτὸν κήρυγμα τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Σερβίων καὶ Κοζάνης, ἔτος Δ' (1962), φύλ. 34 καὶ 37.

5. Ἀπ. Αλεξανδριδη, *Ἕνα φαινόμενο τῆς νεοελληνικῆς θρησκευτικῆς ζωῆς: οἱ χριστιανικὲς ὀργανώσεις*, στὸ περιοδικὸ «Σύνορο», τεῦχος 39 (φθινόπωρο 1966), σελ. 193-204.

6. Βλ. τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία στὴν παραπάνω μελέτη τοῦ Βασ. Γιουλτση καὶ στὸ βιβλίο: Χρ. Γιαννaρa, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἤθους*, Ἀθήνα (Ἐκδ. Γρηγόρη) ²1979, σελ. 160.

Πρώτη αἰτία πρέπει μᾶλλον νὰ θεωρηθεῖ ἡ τραγικὴ ἀνεπάρκεια καὶ παρακμὴ τοῦ κλήρου, ἰδιαίτερα τοῦ ἐπισκοπικοῦ λειτουργήματος, στὴ μετεπαναστατικὴ Ἑλλάδα. Οἱ δυνατότητες ἐκκλησιαστικῆς θεολογικῆς ἐκπαίδευσης ἦταν ὑποτυπώδεις ἢ ἀνύπαρκτες, ἡ παραδοσιακὴ εὐσέβεια καίρια διαβρωμένη ἀπὸ τὸ ἔργο τῶν δυτικῶν μισσιοναρίων καὶ τὴν ἐπιδεικτικὴ ἐκκοσμίκευση τῆς πολιτείας καὶ τῆς διανόησης. Ἡ μεθοδευμένη ἀπὸ τὸν Φαρμακίδη καὶ τοὺς Βαυαροὺς ὑποτέλεια τῆς Ἐκκλησίας στὸ κράτος εἶχε ἀποστερήσει τὸν κλῆρο ὄχι μόνο ἀπὸ τὸν ἐθνικὸ καὶ κοινωνικὸ ρόλο ποὺ ἀσκοῦσε στὰ τετρακόσια χρόνια τῆς σκλαβιᾶς, ἀλλὰ τὸν εἶχε ἐπιπλέον ἀπογυμνώσει ἀπὸ κάθε κύρος. Οἱ ἐπίσκοποι ἦταν ἁπλοὶ κρατικοὶ ὑπάλληλοι, ταπεινωμένοι ἀπὸ τὴν αὐθαιρεσία τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, ἀμήχανοι καὶ ἀβοήθητοι στὸ νὰ ἐπανεύρουν τὴν οὐσιαστικὴ ἐκκλησιαστική τους ἀποστολή. Οἱ πολιτικοὶ παρενέβαιναν ἀσύστολα στὴν ἐκλογὴ τῶν ἐπισκόπων, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ἐμφανίζονται ἀπροκάλυπτα συμπτώματα «σιμωνίας», δηλαδὴ ἐξαγορᾶς τῶν ἐπισκοπικῶν θρόνων μὲ καταβολὴ γενναίων ποσῶν ἀπὸ τοὺς ὑποψήφιους ἐπισκόπους σὲ ὑπουργοὺς καὶ κυβερνητικὰ στελέχη[7]. Μέσα σὲ τέτοιες συνθῆκες ἡ ἐκτίμηση τοῦ λαοῦ γιὰ τὸν κλῆρο συνεχῶς μειωνόταν, ἐνῶ μεγάλωνε ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀνθρώπων ποὺ ζητοῦσαν «γνησιότερες» καὶ «πνευματικότερες» μορφὲς θρησκευτικότητας ἀπὸ αὐτὲς ποὺ συντηροῦσε ἡ «ἐπίσημη» Ἐκκλησία. Ἔτσι ἡ ἐμφάνιση τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων ἀνταποκρίθηκε στὴν ὡρίμανση καθαρὰ θρησκευτικῶν ἀπαιτήσεων καὶ ἀναγκῶν τοῦ λαϊκοῦ σώματος.

Δεύτερη αἰτία πρέπει μᾶλλον νὰ θεωρηθεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ ἐξωεκκλησιαστικὰ σωματεῖα ἀπομιμήθηκαν συστηματικὰ τὴ μεθοδικότητα τῆς ὀργάνωσης καὶ τῆς δράσης τῶν ἔμπειρων στὴν «ἱεραποστολὴ» δυτικῶν μισσιοναρίων. Ὁ θαυμασμὸς τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν γιὰ τοὺς μισσιονάριους εἶναι ἀπερίφραστα ὁμολο-

7. Βλ. Σερ. Παπακωστα, *Εὐσέβιος Ματθόπουλος*, σελ. 21-23.

γημένος[8], συνάγεται ὅμως καὶ ἀπὸ τὴν πιστὴ ἀντιγραφὴ μεθόδων, σχημάτων καὶ πρακτικῆς. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὁ λαὸς ἦταν ἀναπόφευκτο νὰ ἐντυπωσιάζεται ἀπὸ τὴν ἄψογα ὀργανωμένη καὶ ἀποτελεσματικὴ δραστηριότητα τῆς εὐρωπαϊκοῦ τύπου «ἱεραποστολῆς», ποὺ ἔδινε ἀπόλυτη προτεραιότητα στὴν ἠθικὰ ἀνεπίληπτη συμπεριφορὰ δημιουργώντας ἐμφατικὴ ἀντίθεση μὲ τὰ σκάνδαλα καὶ τὴν ἀμήχανη ἀπραξία τοῦ ὀρθόδοξου κλήρου. Εὐφυέστατα λοιπὸν οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις προσεταιρίστηκαν τὴν ἐντυπωσιακὴ ἐξωτερικὴ στιλπνότητα τοῦ πάντοτε γοητευτικοῦ γιὰ τοὺς Ἕλληνες εὐρωπαϊκοῦ μοντέλου, ἐνῶ ταυτόχρονα διατηροῦσαν τὴν τυπικὴ ταυτότητα τοῦ «ὀρθοδόξου» ἀπαλλάσσοντας ἀπὸ συνειδησιακὰ προβλήματα τοὺς ὀπαδούς τους.

Βέβαια, εἶναι ἀδύνατο νὰ προσοικειωθεῖ κανεὶς τὴ μεθοδικότη-

8. «Ἐκπλήσσεταί τις καὶ θαυμάζει διὰ τὴν τόσην αὐταπάρνησιν καὶ αὐτοθυσίαν τῶν μελῶν τῶν ταγμάτων καὶ τὴν μέχρι θανάτου ὑπακοήν των πρὸς τὰς ἐντολὰς τῆς διοικήσεως τοῦ τάγματός των. ... Ἐκτελοῦν ἄνευ ἀντιρρήσεως πᾶσαν διαταγὴν τοῦ τάγματος». — «Ἡ Δυτικὴ Ἐκκλησία ἔχει τάγματα καλῶς συγκεκροτημένα, οἷα τὰ τῶν Ἰησουϊτῶν καὶ τῶν Φραγκισκανῶν. Ὁ σκοπός των βεβαίως εἶνε ἱερὸς καὶ ἔχουν μέλη μὲ παροιμιώδη αὐταπάρνησιν καὶ ὑπακοήν». — «Παράδειγμα εἶνε οἱ καθολικοὶ ἱερεῖς διαφόρων ταγμάτων, οἱ ὁποῖοι εἶνε ἀφοσιωμένοι εἰς τὸ τάγμα των ... Ἔρχεται εἰς Ἀθήνας ἀπὸ τὸ τάγμα ἕνας πνευματικὸς καὶ ἐξομολογεῖ. Αὔριον φεύγει αὐτὸς καὶ ὅμως, οὐδεὶς κλονισμὸς ἐπέρχεται εἰς τοὺς πιστούς. Διότι γνωρίζουν ὅτι, ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος, θὰ ἔλθῃ ἄλλος ἐκ τοῦ αὐτοῦ τάγματος». — «Ἡ Δυτικὴ Ἐκκλησία στρατολογεῖ ἄνδρας καὶ γυναῖκας διὰ τὰ τάγματά της καὶ ζητεῖ ἀπὸ αὐτοὺς νὰ διακόψουν πάντα δεσμὸν συγγενικόν». — «Ἡ Ἀδελφότης μας ἐξελίσσεται εἰς τάγμα μοναχικὸν καὶ ἑπομένως πάντες, καὶ ἰδίᾳ οἱ κληρικοί, πρέπει νὰ κανονίζουν τὴν συμπεριφοράν των ὡς μέλη τάγματος. Εἰς τὰ τάγματα τῆς Δύσεως τὰ μέλη εἶνε *τομάρια πουλημένα*, κατὰ τὸν λαϊκὸν χαρακτηρισμόν. Δὲν ἀνήκουν εἰς ἑαυτούς, οὔτε εἰς τοὺς Χριστιανούς, ἀλλ' εἰς τὸ τάγμα των, ἐξ οὗ ἐξαρτῶνται ἀπολύτως καὶ ὡς ἐκπρόσωποι τοῦ ὁποίου ἐργάζονται»: *Πρακτικὰ Συνελεύσεων Ἀδελφότητος Θεολόγων Η ΖΩΗ*, ἔτος 1936, σελ. 555-556 καὶ 567· ἔτος 1934, σελ. 430 καὶ 458· ἔτος 1935, σελ. 510-511. (Τὰ *Πρακτικὰ* ἔχουν τυπωθεῖ σὲ τόμους μικροῦ σχήματος — 15×Χ11— ἐκτὸς ἐμπορίου, καὶ καλύπτουν τὴ σειρὰ τῶν ἐτῶν 1924-1940, 1945 κ.ἑ.)

τα τῆς ὀργάνωσης καὶ τῆς δράσης τῶν Δυτικῶν, χωρὶς νὰ υἱοθετήσει καὶ τὴ νοο-τροπία ποὺ ὁδηγεῖ σὲ αὐτὴ τὴ μεθοδικότητα, τὴ θεολογία καὶ διδαχὴ ποὺ διαμορφώνει τὴ νοο-τροπία. Δύσκολο ἑπομένως νὰ ἀποφανθεῖ κανείς, ἂν ὁ ριζικὸς ἐκδυτικισμὸς τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων (ποὺ θὰ τὸν ἀναλύσουμε παρακάτω) εἶχε τὴν ἀφετηρία του στὴ συνειδητὴ καὶ ἀπὸ πρόθεση οἰκείωση τῆς δυτικῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐαγγελίου, ἢ ἂν ξεκίνησε ἀπὸ μόνη τὴν προσαρμογὴ στὴ μεθοδικότητα τῆς ὀργάνωσης καὶ τῆς δράσης τῶν μισσιοναρίων. Πάντως εἶναι γεγονὸς ὅτι τόσο ἡ νοο-τροπία τῆς μεθοδικότητας ὅσο καὶ ὁ στόχος της: ἡ ἄμεση καὶ μετρητὴ ἀποτελεσματικότητα, προϋποθέτουν μιὰ θεολογία καὶ διδαχὴ πρακτικῆς «ἁπλούστευσης» καὶ «ἐκλαΐκευσης» τῶν ἀληθειῶν τῆς πίστης, ποὺ τὴν συναντᾶμε σὲ ὅλες τὶς πιετιστικὲς παραφυάδες τοῦ προτεσταντισμοῦ καὶ τοῦ καθολικισμοῦ[9]. Τὴν συναντᾶμε ἐξίσου καὶ στὶς ἑλλαδικὲς ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις — τὰ βασικὰ γνωρίσματα εἶναι ἴδια: Παιδαριώδης ἠθικολογία, σχήματα μανιχαϊστικῶν καὶ νομικιστικῶν ἁπλουστεύσεων, ἀντικειμενικὰ μετρητὲς ἀξιολογήσεις καὶ ἔντονες συναισθηματικὲς φορτίσεις, μὲ κατάληξη πάντοτε τὴν ἐνθουσιαστικὴ συνθηματολογία. Περιττὸ νὰ προσθέσει κανεὶς ὅτι μιὰ τέτοια «ἐκλαϊκευμένη» θεολογία καὶ διδαχὴ προϋποθέτει καὶ καλλιεργεῖ ἕνα ἐξαιρετικὰ χαμηλὸ διανοητικὸ καὶ πολιτιστικὸ ἐπίπεδο, εἶναι ὅμως ὁ ἀποτελεσματικότερος τρόπος γιὰ νὰ κατακτήσει μιὰ ἰδεολογία τὶς μάζες.

Τρίτη αἰτία τῆς ραγδαίας ἀνάπτυξης τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο πρέπει μᾶλλον νὰ θεωρηθεῖ τὸ εὐρύτερο κοινωνικὸ γεγονὸς τῆς *ἀστικοποίησης* μεγάλου μέρους τῶν ἀγροτικῶν πληθυσμῶν. Ἡ ἀστικοποίηση στὴν Ἑλλάδα συντελέστηκε μὲ ρυθμοὺς ταχύτατους, δίχως κοινωνικὸ καὶ πολεοδομικὸ σχεδιασμό, μὲ ἀποτέλεσμα ἡ ἀνάπτυξη τῶν ἀστικῶν κέν-

9. Βλ. Martin Schmidt, *Pietismus*, 1972 Urban-Taschenbücher 145, σελ. 14.

τρων, ἰδιαίτερα μετὰ τὸν Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, νὰ πάρει τὴ μορφὴ ἔκρηξης. Μεγάλες μάζες πληθυσμοῦ βρέθηκαν αἰφνίδια ἔξω ἀπὸ κάθε πλαίσιο ἀνθρώπινης κοινότητας, χαμένοι μέσα στὴν ἀνωνυμία τῆς ἀπρόσωπης συγκατοίκησης, δίχως τὴν κοινωνικὴ ἔνταξη καὶ τὴν προσωπικὴ ταυτότητα ποὺ τοὺς ἐξασφάλιζε τὸ οἰκεῖο περιβάλλον τοῦ χωριοῦ, τῆς γειτονιᾶς καὶ τῆς ὀλιγάνθρωπης ἐνορίας.

Ἡ «ἐπίσημη» Ἐκκλησία δὲν μπόρεσε νὰ ἀντιληφθεῖ τὶς συνέπειες τοῦ γεγονότος καὶ ἄφησε νὰ ξεφύγει ἀπὸ κάθε ἔλεγχο ἡ ἀριθμητικὴ ἀνάπτυξη τῆς ἐνοριακῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας. Στὰ μεγάλα ἀστικὰ κέντρα κάθε ἐνορία ἔφτασε νὰ ἀριθμεῖ δεκάδες χιλιάδες ἀνθρώπων. Ὁ ἐκκλησιασμὸς ἔπαψε νὰ ἀπηχεῖ τὴν αἴσθηση μετοχῆς σὲ εὐχαριστιακὴ κοινότητα, ἀφοῦ οἱ ἄνθρωποι μέσα στὸν ναὸ ἦταν τόσο ἄγνωστοι καὶ τόσο μόνοι ὅσο καὶ στὸ ποδοσφαιρικὸ γήπεδο ἢ στὸν κινηματογράφο.

Αὐτὴ τὴν ἀπώλεια τῆς ἀνθρώπινης κοινότητας καὶ τῆς ἐνορίας ἦρθαν νὰ ἀναπληρώσουν, σὲ κάποιο ποσοστό, οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις. Μὲ τὴ δημιουργία «Κύκλων Μελέτης Ἁγίας Γραφῆς» (κατὰ τὸ προτεσταντικὸ πρότυπο τῶν Bibelkreise) σὲ κάθε συνοικία, μὲ τὰ Κατηχητικὰ Σχολεῖα καὶ τὶς Ὀργανώσεις Γονέων τῶν μαθητῶν τῶν Κατηχητικῶν Σχολείων, μὲ τὰ σωματεῖα χριστιανῶν φοιτητῶν, ἐπιστημόνων, ἐκπαιδευτικῶν, ἐργατῶν, πρόσφεραν, πρὶν ἀπὸ κάθε τι ἄλλο, μιὰ δυνατότητα κοινωνικῆς ἔνταξης σὲ μεγάλο ἀριθμὸ ἀνθρώπων ξεριζωμένων ἀπὸ κάθε ὁμάδα καὶ κοινότητα. Ἡ τυπικὰ πιετιστικὴ ἀστικὴ εὐπρέπεια ποὺ κυριαρχοῦσε στοὺς κύκλους τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν (ἡ τεχνητὴ εὐγένεια συμπεριφορᾶς, ἡ σεμνὴ καὶ σοβαρὴ ἀμφίεση, ἡ προσφώνηση ὅλων ὡς «κυρίων» μὲ ἄψογο πληθυντικὸ στὶς διαπροσωπικὲς σχέσεις) δημιουργοῦσε στοὺς ἐντασσόμενους τὴν αἴσθηση τῆς κοινωνικῆς ἀναγνώρισης, τὴν αἴσθηση ὅτι ἐπιτέλους κάπου ἀνήκουν κοινωνικά, ὅτι ἡ συμμετοχή τους στὴν ὀργάνωση εἶναι κοινωνικὸς τίτλος, ἀφετηρία εὐρύτερων γνωριμιῶν καὶ ἀνόδου σὲ ἀξιοπρεπέ-

στερο κοινωνικὸ ἐπίπεδο. Ἡ ἐξευρωπαϊσμένη θρησκευτικότητα συμπλήρωνε αὐτὴ τὴν κολακευτικὴ αἴσθηση τῆς ἀστικοποίησης, καθὼς συνοδευόταν ἀπὸ τὴ συγκρατημένη, ἀλλὰ ἀπροκάλυπτη περιφρόνηση τῆς λαϊκῆς εὐσέβειας καὶ τῶν συνακόλουθων παραδοσιακῶν μορφῶν κοινωνικοῦ βίου.

*

Ἡ πρώτη ἐξωεκκλησιαστικὴ ὀργάνωση στὴν Ἑλλάδα ἱδρύεται τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1876 ἀπὸ τὸν Ἀπόστολο Μακράκη. Ἔχει τὸ ὄνομα «Σχολὴ τοῦ Λόγου». Ἡ Σχολὴ ὀργανώνει μαθήματα γιὰ παιδιά, μὲ παιδαγωγικὸ σύστημα διαμορφωμένο ἀπὸ τὸν Μακράκη, καὶ κάθε βράδυ λειτουργεῖ ὡς τόπος θρησκευτικῶν συνάξεων μὲ φιλοσοφικὲς διαλέξεις καὶ κηρύγματα.

Ὁ **Ἀπόστολος Μακράκης** (1831-1905) ὑπῆρξε σίγουρα μιὰ ξεχωριστὴ φυσιογνωμία στὴν ἐποχή του. «Ἴσως ἡ μεγαλυτέρα εἰς τὸ εἶδος της μορφὴ τοῦ 19ου αἰῶνος, γνώστης τῆς διδασκαλίας τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, τῶν ἀρχαίων ἑλλήνων φιλοσόφων καὶ ἐν πολλοῖς τῆς δυτικῆς σκέψεως»[10] — «ἰσχυρὴ προσωπικότης, προικισμένος μὲ πολλὰ χαρίσματα καὶ μὲ βαθειὰ πίστη... ἦταν ἕνα φαινόμενο· ἀκούραστος μελετητὴς τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, γνώστης τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ ὡς ἕνα σημεῖο τῆς εὐρωπαϊκῆς, κατόρθωσε νὰ νιώσει σὲ καταπληχτικὸ βάθος ὁρισμένες πλευρὲς τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας»[11].

Ὁ Μακράκης γεννήθηκε στὴ Σίφνο καὶ σπούδασε στὴν Κωνσταντινούπολη. Ἐκεῖ δίδαξε σὲ λύκειο φιλοσοφικὰ καὶ θεολογικὰ μαθήματα καὶ συνέγραψε τὰ πρῶτα φιλοσοφικο-θεολογικά του ἔργα. Τὸ 1862 πῆγε στὸ Παρίσι καὶ ἔμεινε δύο χρόνια ὡς ἰδιωτικὸς παιδαγωγός, σπουδάζοντας ταυτόχρονα τὴ νεώτερη εὐρωπαϊ-

10. Βασ. Γιουλτσης, ὅ.π., σελ. 174.
11. Ἀπ. Αλεξανδριδης, ὅ.π., σελ. 195-196.

κὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὸν Καρτέσιο ὣς καὶ τὸν Ἕγελο. Ἔγραψε τότε καὶ τρία φιλοσοφικὰ συγγράμματα στὰ γαλλικὰ (ἐκδόθηκαν ἀργότερα καὶ στὰ ἑλληνικὰ) ἀπολογητικῆς ὑπεράσπισης τοῦ χριστιανισμοῦ, ὅπου ἀσκεῖ ὀξύτατη κριτικὴ στὴ νεώτερη εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία καὶ ἰδιαίτερα στὸν καρτεσιανισμό[12]. Ἐπέστρεψε γιὰ δύο χρόνια στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τὸ 1866 ἔφθασε στὴν Ἀθήνα. Ἄρχισε ὑπαίθρια βραδινὰ κηρύγματα στὴν πλατεία Ὁμονοίας προσελκύοντας μεγάλα πλήθη μὲ τὴν ἔκτακτη ρητορική του δεινότητα καὶ τὴν πρωτοτυπία τῶν ἰδεῶν του. Ἐπιτέθηκε μὲ σφοδρότητα στὴ μασωνικὴ στοὰ καὶ φυλακίστηκε δύο φορὲς σὲ αὐτὴ τὴν πρώτη φάση τῶν δραστηριοτήτων του, μὲ πρόσχημα τὴν προσβολὴ τοῦ προσώπου τοῦ βασιλέως.

Σύντομα συγκεντρώθηκε γύρω του μιὰ δυναμικὴ ὁμάδα κληρικῶν καὶ λαϊκῶν μὲ ἀπόλυτη ἀφοσίωση στὸ πρόσωπό του. Ἀνάμεσά τους οἱ ἀρχιμανδρίτες Εὐσέβιος Ματθόπουλος, μετέπειτα ἱδρυτὴς τῆς ὀργάνωσης «Ζωή», καὶ ὁ θεῖος τοῦ Εὐσέβιου, Ἱερόθεος Μητρόπουλος, μετέπειτα μητροπολίτης Πατρῶν. Μὲ τὴν ὁμάδα τῶν συνεργατῶν του ὁ Μακράκης ἐξέδωσε τὸ θρησκευτικὸ φύλλο *Λόγος* καὶ ἀργότερα ἵδρυσε τὴ «Σχολὴ τοῦ Λόγου».

Τὸ 1875 ξέσπασε ἕνα ἀπροκάλυπτο σκάνδαλο σιμωνίας: τρεῖς κληρικοὶ εἶχαν ἐκλεγεῖ σὲ ἐπισκοπικοὺς θρόνους καταβάλλοντας γενναῖα ποσὰ σὲ δύο ὑπουργοὺς τῆς κυβέρνησης. Ὁ Μακράκης καὶ οἱ συνεργάτες του ἄρχισαν μὲ ἄρθρα καὶ ὁμιλίες νὰ καυτηριάζουν τὸ γεγονὸς καὶ νὰ ἀπαιτοῦν τὴν τιμωρία τῶν ὑπευθύνων. Προκλήθηκε τέτοια κατακραυγὴ τῆς κοινῆς γνώμης, ὥστε ἡ Βουλὴ ἀναγκάστηκε νὰ παραπέμψει τὸ θέμα στὴ δικαιοσύνη. Οἱ δυὸ ὑπουργοὶ καταδικάστηκαν σὲ φυλάκιση καὶ οἱ ἐπίσκοποι κηρύχθηκαν ἔκπτωτοι. Ἡ Σύνοδος ὅμως ἀρνήθηκε νὰ προχωρήσει σὲ ἀποσχηματισμὸ καὶ ἀφορισμὸ τῶν σιμωνιακῶν ἐπισκόπων, γεγονὸς ποὺ

12. Βλ. Ε. Π. Παπανουτσου, *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία* Β΄, «Βασικὴ Βιβλιοθήκη» τ. 36, σελ. 24.

ὁδήγησε τοὺς Μακρακιστὲς νὰ πάψουν νὰ μνημονεύουν στὴ λατρεία τὸν μητροπολίτη Ἀθηνῶν καὶ νὰ ἐξαπολύσουν ἐναντίον τῆς Συνόδου βιαιότατη ἐπίθεση χρησιμοποιώντας ὀξύτατους χαρακτηρισμούς.

Ὁ σάλος ἔπαιρνε διαστάσεις καὶ τελικὰ κυβέρνηση καὶ Σύνοδος ἀντέδρασαν ἐπίσης μὲ βιαιότητα: Τὸ 1878 ἡ κυβέρνηση ἔκλεισε τὴ «Σχολὴ τοῦ Λόγου» καὶ φυλάκισε ἀναπολόγητο τὸν Μακράκη, ἐνῶ ἡ Σύνοδος καταδίκασε ἑφτὰ μακρακιστὲς κληρικοὺς σὲ ἐξορία καὶ περιορισμὸ σὲ μονές. Τὸ 1883 οἱ ἑφτὰ αὐτοὶ κληρικοὶ ὑπέβαλαν στὴ Σύνοδο δήλωση μὲ τὴν ὁποία ἀποκήρυσσαν τὶς κακοδοξίες καὶ τὴν ἐμμονὴ τοῦ Μακράκη στὴ ρήξη μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία, ἀφοῦ εἶχε προηγηθεῖ ἐπιτέλους καὶ συνοδικὴ καταδίκη τῶν σιμωνιακῶν ἐπισκόπων. Οἱ κληρικοὶ ποὺ ὑπέγραψαν τὴ δήλωση ἀνακλήθηκαν ἀπὸ τὴν ἐξορία καὶ τὸ 1884 ἀποκαταστάθηκαν μὲ καινούργια συνοδικὴ ἀπόφαση.

Ὁ Μακράκης συνεχίζει τοὺς ἀγῶνες του μὲ καινούργιους συνεργάτες καὶ σαφὴ πιὰ προσανατολισμὸ πρὸς τὴν πολιτική. Ἵδρυσε δύο θρησκευτικοὺς συλλόγους: «Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής» (1877) καὶ «Ἰωάννης ὁ Θεολόγος» (1884), ὅπως καὶ δύο πολιτικούς: «Μέγας Κωνσταντῖνος» (1879) καὶ «Πλάτων» (1901). Πολιτικός του στόχος εἶναι ἡ ἀνάκτηση τῆς Κωνσταντινούπολης καὶ ἡ ἀνασύσταση τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας. Κατέρχεται τέσσερις φορὲς στὶς ἐκλογὲς ὡς ὑποψήφιος βουλευτής, ἀλλὰ δὲν ἐκλέγεται. Οἱ φυλακίσεις του εἶναι ἀλλεπάλληλες, καθὼς οἱ συγκρούσεις του μὲ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία ὀξύνονται συνεχῶς.

Προλαβαίνει ὡστόσο νὰ συγγράψει ἑρμηνεία ὁλόκληρης τῆς Καινῆς Διαθήκης, μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση στὴν ἑρμηνεία τῆς Ἀποκάλυψης, καθὼς καὶ ἑρμηνεία τῶν Ψαλμῶν, ἀλλὰ καὶ πολλὰ ἀκόμα πολεμικὰ κυρίως καὶ ἀπολογητικὰ κείμενα. Ὅμως ἀπὸ τὸ 1879 ἀρχίζει νὰ ἐμφανίζει κάποια συμπτώματα παράνοιας, ποὺ μὲ τὸ πέρασμα τῶν χρόνων συνεχῶς ἐντείνονται. Στὰ πολιτικά του ὁράματα προσδίδει ἐσχατολογικὲς καὶ χιλιαστικὲς διαστάσεις θεμε-

λιωμένες σὲ χρησμοὺς τοῦ «Ἀγαθαγγέλου» καὶ σὲ δικές του ἑρμηνεῖες τῆς Ἀποκάλυψης. Ἔβλεπε τὸν Ἑλληνισμὸ ὡς νέον Ἰσραὴλ καὶ τὸν ἑαυτό του ὡς ἐκλεκτὸν τοῦ Θεοῦ προφήτη προορισμένον νὰ ὁδηγήσει τὸ ἔθνος του στὴν κοσμοκρατορική του ἀποστολὴ καὶ τελικὰ στὴν ἀποκατάσταση τῆς θείας ἐπὶ γῆς Βασιλείας. Πρόβλεπε σεισμοὺς καὶ ἔκτακτα σημεῖα ποὺ θὰ δικαίωναν τὰ πολιτικά του παραληρήματα καὶ τὸν δικό του ἡγετικὸ ρόλο.

Ἔτσι, ὁ ἐξαιρετικὰ προικισμένος αὐτὸς ἄνθρωπος ἔσβησε μέσα στὴν τραγική του παράκρουση. Ἡ Σύνοδος τὸν εἶχε κάποια στιγμὴ ἀφορίσει, προφανῶς μὲ τὴ σκοπιμότητα τῆς φίμωσής του, ἐπικαλούμενη κωμικὰ θεολογικὰ ἐπιχειρήματα (τὶς ἀπόψεις του γιὰ τὸ «τρισύνθετον» τοῦ ἀνθρώπου). Δέχθηκε ὅμως νὰ τὸν κηδεύσει σύμφωνα μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ τάξη. Οἱ θρησκευτικοί του σύλλογοι ἐπιβίωσαν καὶ ἐπιβιώνουν ὡς σήμερα, συντηρούμενοι ἀπὸ ἐλάχιστους φανατισμένους μὲ τὴ διδασκαλία του ἀφελεῖς.



Ἡ ἐξωεκκλησιαστικὴ ὀργάνωση ποὺ γνώρισε τὴν πιὸ ἐντυπωσιακὴ ἀνάπτυξη στὴν Ἑλλάδα, ἦταν ἡ *«Ἀδελφότης Θεολόγων ἡ ΖΩΗ»*. Ξεκίνησε τὸ 1907 μὲ τὴ συσπείρωση σὲ σωματεῖο μιᾶς μικρῆς ὁμάδας κληρικῶν καὶ λαϊκῶν θεολόγων, καὶ μέσα σὲ σαράντα περίπου χρόνια ἐξελίχθηκε σὲ εὐρύτατο θρησκευτικὸ «κίνημα» μὲ ἀπρόσμενες κοινωνικὲς διαστάσεις, ἄρτια δικτυωμένο σὲ ἐπιμέρους σωματεῖα μὲ αὐστηρὴ μεθόδευση κεντρικοῦ ἐλέγχου, ἐκπληκτικοὺς ἀριθμοὺς στρατευμένων μελῶν καὶ ὁλοκληρωτικὲς δομὲς πειθάρχησής τους. Ἀνέπτυξε πρωτοφανεῖς στὴν Ἑλλάδα μηχανισμοὺς «ἱεραποστολικῆς» προπαγάνδας, ἐπηρέασε ἀποφασιστικὰ τὸν ἐκκλησιαστικό, ἀλλὰ καὶ τὸν πολιτικὸ καὶ κοινωνικὸ βίο, ἀποτέλεσε τελικὰ τὸ ὑπόδειγμα κάθε μεταγενέστερης ἐξωεκκλησιαστικῆς ὀργάνωσης.

Ἡ «Ζωὴ» βγῆκε ἀπὸ τὴ μήτρα τῆς «Σχολῆς τοῦ Λόγου».

Ἱδρυτής της ἦταν ὁ συνεργάτης τοῦ Μακράκη στὰ χρόνια ἀκμῆς τῆς Σχολῆς, ἀρχιμανδρίτης **Εὐσέβιος Ματθόπουλος** (1849-1929). Μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς σωματειακῆς δραστηριότητας τῶν Μακρακιστῶν, ἐξορισμένος γιὰ τὰ «σιμωνιακά», τελικὰ αὐτονομήθηκε στὴν ἐξωεκκλησιαστικὴ δραστηριότητα ἀποφεύγοντας μὲ σύνεση τὰ λάθη καὶ τὶς ὑπερβολὲς τοῦ Μακράκη.

Οἱ πνευματικὲς καταβολὲς τοῦ Εὐσέβιου Ματθόπουλου μᾶλλον τὸν προσανατόλιζαν πρὸς τὴ ζηλωτικὴ σταδιοδρομία. Γεννήθηκε στὸ χωριὸ Τρεσταινὰ τῆς Γορτυνίας καὶ σὲ ἡλικία μόλις δεκατεσσάρων ἐτῶν ἔγινε ὑποτακτικὸς τοῦ ἱερομόναχου Ἰγνάτιου Λαμπρόπουλου στὴ μονὴ τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου. Ἡ μορφὴ τοῦ **Ἰγνάτιου Λαμπρόπουλου** (1814-1869) εἶναι συνδεδεμένη μὲ τὶς πρῶτες ἀπόπειρες ζηλωτικῶν συσπειρώσεων στὴν Ἑλλάδα τοῦ 19ου αἰώνα. Στενὸς συνεργάτης τοῦ Κοσμᾶ Φλαμιάτου, εἶχε φυλακιστεῖ μαζί του ὅταν ξέσπασαν τὰ «παπουλακικά», καὶ σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ὀθωνικῆς περιόδου βρισκόταν ὑπὸ περιορισμὸ στὸ Μέγα Σπήλαιο. Ἀργότερα ἀνέπτυξε δράση ὡς περιοδεύων ἱεροκήρυκας καὶ ἀπέκτησε φήμη στὸν λαὸ ὡς ἐξομολόγος. Εἶχε ἐνθουσιαστεῖ μὲ τὴν κηρυκτικὴ δραστηριότητα καὶ τὰ συγγράμματα τοῦ Μακράκη, ἐπιδίωξε νὰ σχετισθεῖ μαζί του, τὸν φιλοξένησε στὸ Μέγα Σπήλαιο.

Ὁ Εὐσέβιος Ματθόπουλος ἔμεινε στὴ μονὴ ὥς τὴν ἐκδημία τοῦ Ἰγνατίου, δηλαδὴ συνολικὰ ὀχτὼ χρόνια. Δεκαεπτὰ ἐτῶν ἔγινε μοναχὸς καὶ εἰκοσιενὸς ἐτῶν χειροτονήθηκε διάκονος. Δυὸ χρόνια μετὰ τὴ χειροτονία του ἐγκαταστάθηκε στὴν Ἀθήνα, τέλειωσε τὸ Βαρβάκειο γυμνάσιο καὶ γράφτηκε στὴ Φιλοσοφικὴ Σχολή, τὴν ὁποία ὅμως δὲν τελείωσε.

Στὴν Ἀθήνα συνδέθηκε ἀμέσως μὲ τὸν Μακράκη καὶ ἀφοσιώθηκε στὶς δραστηριότητες τῆς «Σχολῆς τοῦ Λόγου». Τὸ 1876 χειροτονήθηκε πρεσβύτερος καὶ παράλληλα μὲ τὴ διδασκαλία του στὴ Σχολὴ ὁρίστηκε καὶ ἐξομολόγος στὸ μικρὸ κοινόβιο ποὺ φαίνεται πὼς συγκροτοῦσαν οἱ συνεργάτες τοῦ Μακράκη. Ἀκολούθη-

σαν τὰ «σιμωνιακά», ἡ ἐξορία του στὴ μονὴ τῆς Παλαιοκαστρίτσας στὴν Κέρκυρα καὶ ἡ ρήξη του μὲ τὸν Μακράκη. Μετὰ τὴ ρήξη ἀφοσιώθηκε στὸ κήρυγμα καὶ στὴν ἐξομολόγηση, καὶ γιὰ εἰκοσιδύο χρόνια (1884-1906) περιερχόταν ἐπαρχιακὲς κυρίως πόλεις. Δὲν δέχθηκε ἐκκλησιαστικὸ διορισμὸ ἐφημέριου ἢ ἱεροκήρυκα καὶ τὴ συντήρησή του εἶχαν ἀναλάβει συγγενεῖς του. Ἔτσι διατηροῦσε ἀτομικὴ αὐτονομία ὡς πρὸς τὴν ἐκκλησιαστικὴ διοίκηση, εἶχε ὅμως τὴν τυπικὴ ἔγκριση τῆς Συνόδου γιὰ τὶς κηρυκτικὲς περιοδεῖες του.

Τὸ 1907 ὁ Εὐσέβιος Ματθόπουλος συγκέντρωσε γύρω του μιὰ μικρὴ ὁμάδα νεαρῶν θεολόγων καὶ φοιτητῶν τῆς θεολογίας, ἀλλὰ καὶ νέων ἀπὸ ἄλλα ἐπαγγέλματα, ποὺ τοὺς εἶχε ἐπισημάνει στὶς περιοδεῖες του γιὰ τὴ ζηλωτική τους εὐσέβεια. Ἵδρυσε μὲ αὐτοὺς μιὰ κοινοβιακὴ «Ἀδελφότητα», τὴ «Ζωή», ποὺ κατοχυρώθηκε ὡς ἀστικὸ σωματεῖο ἀπὸ κάθε ἐνδεχόμενο ποιμαντικῆς παρέμβασης τῶν Ἐπισκόπων στὰ ἐσωτερικά της. Τὸ πιὸ διακεκριμένο στέλεχος τῆς ὁμάδας ἦταν ὁ Παναγιώτης Τρεμπέλας. Σύντομα ξεχώρισε γιὰ τὴν ἱεροκηρυκτική του δραστηριότητα ὁ νεαρὸς ἀρχιμανδρίτης Διονύσιος Φαραζουλῆς καὶ λίγο ἀργότερα ἡ προικισμένη προσωπικότητα τοῦ ἐπίσης κληρικοῦ Σεραφεὶμ Παπακώστα.

Ὁ κοινοβιακὸς χαρακτήρας τῆς ἀδελφότητας ἀπαιτοῦσε ἀπὸ τὰ μέλη της τὶς τρεῖς μοναχικὲς ἀρετὲς (παρθενία, ἀκτημοσύνη καὶ ὑπακοή), ἀλλὰ ὄχι στὴν προοπτικὴ τῶν ἐπιδιώξεων τοῦ μοναχικοῦ βίου. Ἀποκλειστικὸς ἐδῶ στόχος ἦταν ἡ ἀπερίσπαστη ἀφοσίωση στὸ «ἱεραποστολικὸ» ἔργο τῆς ἀδελφότητας (κατὰ τὸ πρότυπο τῶν δυτικῶν «Ταγμάτων»[13]). Τὸ κοινόβιο φιλοδοξοῦσε νὰ λειτουργεῖ καταρχὴν ὡς σχολὴ ἱεροκηρύκων (κατὰ τὸ ἐγγύτατο πρότυπο τῆς «Σχολῆς τοῦ Λόγου»): «διὰ ζωῆς κοινοβιακῆς καὶ εἰδικῆς ἀσκήσεως... τὰ μέλη θὰ ἔπρεπε νὰ μορφωθοῦν χριστιανικῶς, διὰ νὰ φροντίσουν καὶ διὰ τὴν μόρφωσιν τοῦ λαοῦ, νὰ μεταδίδουν

13. Βλ. παραπάνω ὑποσημείωση ἀριθμ. 8.

μὲν τὰ διδάγματα τῆς χριστιανικῆς ζωῆς, νὰ παρέχουν δὲ ἑαυτὰ παράδειγμα τῆς τοιαύτης ζωῆς»[14].

Τὸ 1911 ἡ ἀδελφότητα ἀρχίζει νὰ ἐκδίδει, σὲ μορφὴ μικρῆς ἐφημερίδας, τὸ περιοδικό της μὲ τὸν τίτλο *Ζωή*. Ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τοῦ ἐντύπου συνάγεται ὁ χαρακτήρας τοῦ κηρυκτικοῦ ἔργου τῆς ἀδελφότητας: Ἀφετηρία καὶ βάση τοῦ κηρύγματος εἶναι ἡ Ἁγία Γραφή, ὅμως ἡ χρήση τῆς Γραφῆς γίνεται κατὰ τὰ πρότυπα ποὺ εἶχαν εἰσαγάγει καὶ στὴν Ἑλλάδα οἱ προτεστάντες μισσιονάριοι, πρότυπα τοῦ προτεσταντικοῦ πιετισμοῦ: ἡ Γραφὴ χρησιμοποιεῖται γιὰ τὴν ἐξαγωγὴ διδαγμάτων βελτίωσης τοῦ χαρακτήρα καὶ τῆς συμπεριφορᾶς, τὸ κήρυγμα ἀποβλέπει ἀποκλειστικὰ στὴν ἠθικοποίηση τῶν ἀτόμων. Ἡ ἠθικὴ εἶναι αὐτοσκοπὸς — τὰ δόγματα, ἡ λατρεία, τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ἐνδιαφέρουν μόνο στὸ ποσοστὸ ποὺ ὑπηρετοῦν τὴν πρακτικὴ ἀτομικῶν ἀρετῶν. Ὁ προσδιορισμὸς τῶν ἀρετῶν, ὅπως καὶ τῶν ἁμαρτιῶν, γίνεται μὲ νομικὲς κωδικοποιήσεις καὶ μετρητὴ ἀντικειμενικότητα.

Τὸ 1915 ὁ Εὐσέβιος Ματθόπουλος ἐκδίδει τὸ μοναδικὸ βιβλίο ποὺ συνέγραψε καὶ ποὺ ἔχει τὸν τίτλο: *Ὁ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Τὸ βιβλίο ἀναδείχθηκε σὲ Βίβλο τοῦ θρησκευτικοῦ κινήματος τῆς «Ζωῆς» πραγματοποιώντας ἐπανειλημμένες ἐκδόσεις μὲ ἐκπληκτικοὺς γιὰ τὴν Ἑλλάδα ἀριθμοὺς ἀντιτύπων[15]. Πρόκειται γιὰ ἐκλαϊκευμένο ἐγχειρίδιο κατήχησης καὶ ἠθικῆς, ποὺ θέλει νὰ εἶναι ὁδηγὸς πρακτικῆς εὐσέβειας, ἀλλὰ ποὺ ἔχει ἐλάχιστη ἢ καθόλου σχέση μὲ τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία καὶ παράδοση. Μάταια θὰ ἀναζητήσει ὁ ἀναγνώστης στὶς σελίδες του ἔστω καὶ κάποιον μακρινὸ ἀπόηχο ἐκκλησιαστικοῦ φωτισμοῦ τῶν στόχων τῆς εὐσέβειας, κάποια λανθάνουσα ἔστω ἐπίγνωση τοῦ εὐαγγελικοῦ γεγονότος τῆς σωτηρίας. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μαρτυρία καὶ

14. Σεραφεὶμ Παπακωστα, *Εὐσέβιος Ματθόπουλος*, σελ. 67.

15. Ὁ Maczewski (*Die Zoi-Bewegung Griechenlands*, Göttingen — Vandenhoeck u. Ruprecht — 1970, σελ. 84) ἀναφέρει ὅτι ὡς τὸ 1959 εἶχαν κυκλοφορήσει 65.000 ἀντίτυπα.

ἐλπίδα μετασκευάζεται ἀπὸ τὸν Ματθόπουλο σὲ ἕναν στεγανὰ ἐγκοσμιοκρατικὸ ἠθικισμό, ἀπόλυτα ἀτομοκεντρικό, ἀντικειμενικὰ δικαιωμένον στὴν προοπτικὴ τοῦ συμφέροντος.

Μὲ ὅση θετικὴ προδιάθεση κι ἂν προσεγγίσει κανεὶς αὐτὸ τὸ βιβλίο, εἶναι ἀδύνατο νὰ ἐπισημάνει ἴχνη τῆς ὀρθόδοξης μοναστικῆς καταγωγῆς τοῦ συγγραφέα. Οἱ θεολογικές του προϋποθέσεις ἀναπαράγουν ἕναν στυγνὸ πιετισμὸ τῶν χειρότερων στιγμῶν τοῦ προτεσταντισμοῦ, μιὰ ἀκραία καλβινικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐαγγελίου. Τὸ εὐαγγέλιο μεταποιεῖται σὲ ὁλοκληρωτικὴ ἰδεολογία πειθάρχησης τῆς ἀτομικῆς συμπεριφορᾶς.

Οἱ ἔννοιες τῆς «πειθαρχίας», τῆς «ὑποχρέωσης», τῆς «ὀφειλῆς», θεμελιώνουν μιὰ καθαρὰ νομικιστικὴ κωδικὴ καθηκοντολογία. Ἡ εὐσέβεια συγκροτεῖται ἀπὸ καθήκοντα — *«Τὰ πρὸς τὸν Θεὸν καθήκοντα»* — *«Τὰ πρὸς τὸν πλησίον καθήκοντα»* — *«Οἰκογενειακὰ καθήκοντα»* — *«Εἰδικὰ καθήκοντα»* — *«Τὰ πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς καθήκοντα»*. Στόχος καὶ δικαίωση αὐτῆς τῆς καθηκοντολογίας εἶναι, ὠμὰ καὶ ἀπερίφραστα, τὸ ἀτομικὸ ἐγωκεντρικὸ συμφέρον. *«Συμφέρον μέγα ἔχομεν ἵνα ἀποκτήσωμεν τὴν ἀρετὴν τῆς πίστεως»*[16] — *«Ὠφελῶνται ἐξάπαντος ὅσοι πράττωσι συμφώνως πρὸς τοὺς λόγους τοῦ Κυρίου»*[17] — *«Ἀγαπῶν ὁ Χριστιανὸς τὸν Θεόν, ἑαυτὸν ἀγαπᾷ»* — *«Ὁ Χριστιανὸς ἀγαπῶν τοὺς ἄλλους, ἑαυτὸν ἀγαπᾷ περισσότερον»*[18] — *«Πόσον βλάπτει ἑαυτὸν ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον»*[19].

Παράλληλα ὡστόσο μὲ τὴν ὠφελιμοθηρικὴ καθηκοντολογία, τὸ βιβλίο ἐπιμένει καὶ στὴ δικαίωση «διὰ μόνης τῆς πίστεως» διασώζοντας ἀκέραιη τὴν προτεσταντικὴ λογικὴ (sola fide): *«Ἡ πίστις ὀνομάζεται δικαιοῦσα, διὰ τὸν λόγον ὅτι ἀπαλλάσσει τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν του καὶ παρίσταται δίκαιος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ δυνάμει τῆς πίστεως ταύτης καὶ οὐχὶ ἕνεκα*

16. *Ὁ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου*, Ἀθῆναι («Ζωή») [12]1966, σελ. 79.
17. Σελ. 359. 18. Σελ. 105-106. 19. Σελ. 107.

ἰδίων αὐτοῦ ἔργων»[20]. Μόνη ἡ πίστη ἀρκεῖ, πουθενὰ δὲν ἐμφανίζεται ἡ ἀνάγκη μετοχῆς στὸ σῶμα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας, ὅλα κρίνονται στὰ στεγανὰ ὅρια τῆς ἀτομικότητας. Οὔτε τὰ «καλὰ ἔργα» προσθέτουν τίποτε στὴν «ἐκ μόνης τῆς πίστεως» δικαίωση, χρειάζονται ὅμως γιὰ νὰ μὴν «ἐκπέσει» ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὴ δικαίωση, ἀφοῦ «*ἐὰν μετὰ τὴν δικαίωσίν του δὲν τηρῇ τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ καὶ τὰς ἐντολάς του, ἐκπίπτει τῆς δικαιώσεως»*[21].

Αὐτὸς ὁ φόβος τῆς ἀτομικῆς ἔκπτωσης, ἡ καλβινικὴ ἀπειλὴ τῆς ἐνοχῆς, διατρέχει τὸ βιβλίο σὲ κάθε σελίδα του. Ἡ ἐνοχὴ εἶναι ἀπειλή, εἶναι ὅμως καὶ «καθῆκον» τοῦ ἀνθρώπου: « *πρέπει οὗτος νὰ ἔχῃ συναίσθησιν τῆς βαρείας ἐνοχῆς του ἀπέναντι τοῦ Θεοῦ διὰ τὰς ἁμαρτίας του»*[22]. Ἡ ἴδια ἡ ἁμαρτία εἶναι νομικὸ γεγονός: «*ἀσέβεια καὶ ἀπείθεια καὶ περιφρόνησις πρὸς τὸν ὕψιστον καὶ ἄπειρον Θεὸν οὗτινος τὸν νόμον ἀθετεῖ καὶ παραβαίνει ὁ ἁμαρτάνων»*[23]. Καὶ ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἡ ἁμαρτία συνιστᾶ παράβαση νόμου, γι᾿ αὐτὸ καὶ «*ὁ Χριστὸς ἀπέθανεν ἐπάνω εἰς τὸ σταυρὸν ἐν μέσῳ ὀδυνῶν καὶ φρικτῶν βασάνων, ἵνα ἐν τῷ προσώπῳ αὐτοῦ τιμωρηθῇ ἡ ἁμαρτία τοῦ κόσμου καὶ ἱκανοποιηθῇ ἡ προσβληθεῖσα θεία δικαιοσύνη τουτέστιν ἵνα ἱκανοποιηθῇ ὁ θεῖος νόμος, τὸν ὁποῖον ἠθέτησεν ὁ ἄνθρωπος διὰ τῆς παραβάσεώς του»*[24].

Ἡ θεότητα τοῦ Χριστοῦ ἐνδιαφέρει τὸν Εὐσέβιο Ματθόπουλο μόνο ὡς ὑπερφυσικὸ μέγεθος ἀξίας τοῦ «λύτρου» ποὺ προσφέρθηκε γιὰ τὴν ἱκανοποίηση τῆς θείας δικαιοσύνης. Τὸν ἐνδιαφέρει ὅμως καὶ ἐπειδὴ προσδίδει κύρος στὸ ἀνθρώπινο ἠθικὸ ὑπόδειγμα τοῦ Χριστοῦ «*καὶ ἑπομένως πάντα ὅσα λέγει ὁ Χριστὸς εἶναι λόγοι οὐχὶ ἁπλοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ᾿ εἶναι λόγοι Θεανθρώπου»*[25]. Γι᾿ αὐτὸ καὶ ὀφείλει «*νὰ ἔχῃ ὁ ἄνθρωπος τελείαν πειθαρχίαν καὶ ὑπακοὴν εἰς πάντας ἀνεξαιρέτως τοὺς λόγους τοῦ Χριστοῦ»*[26].

Αὐτὴ ἡ πειθαρχία καὶ ὑπακοή, μαζὶ μὲ τὴ μίμηση τοῦ ἠθικοῦ

20. Σελ. 70. 21. Σελ. 71. 22. Σελ. 70. 23. Σελ. 70.
24. Σελ. 350. 25. Σελ. 51. 26. Σελ. 49.

ὑποδείγματος τοῦ ἀνθρώπου Χριστοῦ, ὁρίζουν καὶ ἐξαντλοῦν τὸν «προορισμὸ» τοῦ ἀνθρώπου: *«Ὁ ἐπὶ γῆς προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι νὰ ὁμοιωθῇ κατὰ τὸ δυνατὸν πρὸς τὸν τέλειον ἠθικὸν χαρακτῆρα τοῦ Χριστοῦ, πρὸς τὴν ἀρετὴν τοῦ Χριστοῦ*[27]*... Πρόκειται περὶ ὁμοιώσεως τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Χριστὸν ὡς ἄνθρωπον ζήσαντα καὶ πολιτευθέντα ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ»*[28].

Διερωτᾶται κανείς, ποιὲς εἶναι οἱ ρίζες, ἡ ἀρχὴ καὶ οἱ πηγὲς αὐτῆς τῆς κατάφωρης διαστροφῆς τοῦ εὐαγγελίου τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο Ματθόπουλο. Ἀπὸ ποιὰ κανάλια πέρασε ὁ προτεσταντικὸς πιετισμὸς γιὰ νὰ φτάσει στὸν μεγαλοσπηλαιώτη ἱερομόναχο καὶ νὰ τὸν μεταμορφώσει σὲ τυπικὸ καλβινιστὴ μισσιονάριο — τέτοιον ποὺ ἀποκαλύπτεται στὶς σελίδες τοῦ «Προορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου». Ἀπὸ ποιὸν διδάχτηκε καὶ ἀπὸ ποιὲς μελέτες ἄντλησε ὁ Ματθόπουλος τὴ «θεολογία» του.

Ἡ πιὸ εὐλογοφανὴς ὑπόθεση θὰ ἦταν νὰ συνδέσει κανεὶς τὶς ἀφετηρίες αὐτῆς τῆς «θεολογίας» μὲ τὴ «Σχολὴ τοῦ Λόγου» τοῦ Μακράκη. Πρέπει ὡστόσο νὰ ἄντλησε παράλληλα ὁ Ματθόπουλος καὶ ἀπευθείας ἀπὸ προτεσταντικὲς πηγές. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀδελφότητα τῆς «Ζωῆς», ἀπὸ τὰ πρῶτα της κιόλας βήματα, χρησιμοποίησε καὶ ἐξέδωσε σὲ βιβλία ἄφθονο «ἱεραποστολικὸ» ὑλικὸ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ πρωτόφεραν οἱ προτεστάντες μισσιονάριοι στὴν Ἑλλάδα, μᾶς ὁδηγεῖ νὰ διαβλέψουμε μιὰ στενὴ σχέση καὶ ἐξάρτηση τοῦ Εὐσέβιου Ματθόπουλου ἀπὸ αὐτὸν τὸν ἐξωγενὴ παράγοντα. Πάντως τὸ θέμα μένει ἀνοιχτὸ στὴν ἔρευνα.

Τὸν Δεκέμβριο τοῦ 1927, δύο δηλαδὴ χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴν ἐκδημία του, ὁ Εὐσέβιος Ματθόπουλος ὅρισε διάδοχό του, «προϊστάμενο» τῆς ἀδελφότητας «Ζωή», τὸν ἀρχιμανδρίτη Σεραφεὶμ Παπακώστα. Μὲ τὸν νέο αὐτὸν «προϊστάμενο» ἡ «*Ζωή*» θὰ γνώριζε τέτοια ἐκπληκτικὴ ἀνάπτυξη, ποὺ σίγουρα ξεπερνοῦσε κάθε προσδοκία τοῦ ἱδρυτῆ της.

27. Σελ. 22-23. 28. Σελ. 16.

Ὁ **Σεραφεὶμ Παπακώστας** (1892-1954) εἶχε γεννηθεῖ στὸ χωριὸ Φουρνὰ τῆς Εὐρυτανίας. Σπούδασε στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Ἀθήνας καὶ ἡ γοητεία τῆς σκέψης τοῦ Ἀνδρούτσου τὸν ἔκανε ἔνθερμο μελετητὴ τῶν ἔργων του. Τὸ 1920 ἐργάσθηκε στὰ γραφεῖα τοῦ περιοδικοῦ *Ζωή*, ἐκτιμήθηκε ἀμέσως ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο Ματθόπουλο καὶ τοῦ ζητήθηκε νὰ ἐνταχθεῖ στὴν ἀδελφότητα. Τὴν ἴδια χρονιὰ εἶχε ἀποβιώσει ὁ ἀρχιμανδρίτης Διονύσιος Φαραζουλῆς, καύχημα καὶ ἐλπίδα τῆς ἀδελφότητας, καὶ στὸ πρόσωπο τοῦ Σεραφεὶμ ἡ μικρὴ τότε ζηλωτικὴ ὁμάδα εἶδε τὴ δυνατότητα ἀναπλήρωσης τοῦ κενοῦ. Λίγους μῆνες ἀργότερα ὁ Παπακώστας χειροτονεῖτο διάκονος. Τὸ 1923 ὁ τότε ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν Χρυσόστομος Παπαδόπουλος τὸν διόριζε ἱεροκήρυκα τοῦ μητροπολιτικοῦ ναοῦ τῆς πρωτεύουσας, θέση στὴν ὁποία καὶ παρέμεινε εἰκοσιπέντε ὁλόκληρα χρόνια.

Παράλληλα μὲ τὶς εὐθύνες τοῦ «προϊσταμένου» καὶ τοῦ ἱεροκήρυκα τῆς μητρόπολης, ὁ Σεραφεὶμ Παπακώστας ἐμφάνισε καὶ πολυσέλιδο συγγραφικὸ ἔργο: Τρεῖς τόμους ἑρμηνευτικοὺς κειμένων τῆς Καινῆς Διαθήκης (*Ἡ ἐπὶ τοῦ ὄρους ὁμιλία τοῦ Κυρίου*, *Αἱ παραβολαὶ τοῦ Κυρίου*, *Τὰ θαύματα τοῦ Κυρίου*), μιὰ βιογραφία τοῦ Εὐσέβιου Ματθόπουλου, μιὰ μελέτη γιὰ *Τὸ ζήτημα τῆς τεκνογονίας* καὶ ἕνα μικρὸ βιβλίο, τὴ *Μετάνοια*, ποὺ εἶχε τὴ μεγαλύτερη μᾶλλον κυκλοφορία ἀπὸ κάθε ἄλλη ἔκδοση τῆς «Ζωῆς» (ὡς τὸ 1959 εἶχε πωλήσεις 200.000 ἀντιτύπων[29]).

Τὰ βιβλία τοῦ Σεραφεὶμ Παπακώστα ἀναπαράγουν πιστὰ τὶς θεολογικὲς προϋποθέσεις τοῦ *Προορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου* : τὸν νομικὸ ἠθικισμό, τὸν ἀτομοκεντρισμὸ τοῦ «πνευματικοῦ» συμφέροντος, τὴν ἐμμονὴ στὸ πλέγμα ἐνοχὴ-ἐξαγορὰ-δικαίωση. Θὰ μποροῦσαν καὶ αὐτὰ νὰ ἔχουν γραφεῖ ἀπὸ ἕναν μισσιονάριο τοῦ προτεσταντικοῦ πιετισμοῦ, ὅπως καὶ τὸ πόνημα τοῦ Ματθόπουλου. Εἰδικὰ στὸ βιβλίο του *Τὸ ζήτημα τῆς τεκνογονίας*, ὁ Παπα-

29. MACZEWSKI, *ὅ.π.*, σελ. 84.

κώστας προχώρησε σὲ πιστὴ σχεδὸν ἀντιγραφὴ ἀγγλικανικῶν καὶ ρωμαιοκαθολικῶν πρωτοτύπων, ἐμφανίζοντας τὴν πρόσληψη σὰν τὸ ἀπόσταγμα τῆς γνήσιας ὀρθόδοξης θεώρησης τοῦ προβλήματος[30].

Στὰ πρῶτα εἴκοσι χρόνια ζωῆς τῆς ἀδελφότητας, ὅσο παρέμενε «προϊστάμενος» ὁ Εὐσέβιος Ματθόπουλος, τὸ «ἱεραποστολικό» της ἔργο περιοριζόταν στὴν κηρυκτικὴ δραστηριότητα τῶν «ἀδελφῶν»: Κήρυγμα στὴ λατρεία καὶ ἀπογευματινὲς ὁμιλίες, ἐξομολόγηση, ἔκδοση καὶ διάδοση τοῦ περιοδικοῦ *Ζωή*, ἔκδοση καὶ διάδοση βιβλίων, κυρίως μεταφράσεων ἀπὸ προτεσταντικὰ πρωτότυπα.

Ἡ πρώτη διεύρυνση τῆς ἱεραποστολικῆς δραστηριότητας γίνεται τὸν χειμώνα τοῦ 1926-27 μὲ τὴν ἵδρυση τῶν ἑπτὰ πρώτων «Κατηχητικῶν Σχολείων» γιὰ παιδιά. Γιὰ τὴν ὀργάνωσή τους ἡ «Ζωὴ» ἀντέγραψε ἀκριβῶς τὴν ἄρθρωση καὶ τὰ προγράμματα τῶν προτεσταντικῶν «Κυριακῶν σχολείων» (Sunday Schools) τῆς Ἀγγλίας καὶ Γαλλίας[31]. Καθιερώθηκε ἐννεατὴς κύκλος κατηχητικῆς παιδείας σὲ τρεῖς βαθμίδες (κατώτερο, μέσο, ἀνώτερο κατηχητικό), χωριστὰ σχολεῖα ἀγοριῶν, χωριστὰ κοριτσιῶν, καὶ χωριστὰ τῶν «ἐργαζόμενων παιδιῶν». Στὶς δυὸ πρῶτες βαθμίδες τὸ μάθημα βασιζόταν σὲ μιὰν ἀφήγηση ἀπὸ τὴ Βίβλο καὶ κάποιες ἐρωτήσεις πρὸς τοὺς μαθητές, ποὺ ὁδηγοῦσαν στὴν ἐξαγωγὴ ἑνὸς ἠθικοῦ «διδάγματος». Στὴν ἀνώτερη βαθμίδα προσφέρονταν κυρίως ἐπιχειρήματα ἀπολογητικῆς ὑπεράσπισης τῆς πίστης. Ἀπου-

30. Ἡ μελέτη τοῦ Ἀλέξανδρου ΣΤΑΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Τὸ πρόβλημα τῆς τεκνογονίας καὶ ἡ ἐγκύκλιος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (1937)*, Ἀθῆναι 1977, ἀποκάλυψε τὴν ἐξαπάτηση τῶν ὀρθόδοξων συνειδήσεων ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Σεραφεὶμ Παπακώστα, ἐξαπάτηση ποὺ κατόρθωσε νὰ περιβληθεῖ καὶ θεσμικὸ κῦρος μὲ τὴν ἐγκύκλιο τῆς Ἱεραρχίας τῶν ἑλλαδικῶν Ἐπισκόπων, τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 1937, ἡ ὁποία ἀναπαράγει κατὰ γράμμα τὶς δάνειες ἀπὸ τοὺς ἑτεροδόξους θέσεις τοῦ Παπακώστα.

31. MACZEWSKI, *ὅ.π.*, σελ. 76. — Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Καταφύγιο ἰδεῶν*, Ἀθήνα («Δόμος») 1987, σελ. 11 κ.ἑ.

σίαζε κάθε ἀναφορὰ στὸ δόγμα, στὴ λατρεία, στοὺς ἐκκλησιαστικοὺς θεσμούς. Τὸ μάθημα διανθιζόταν μὲ ἄσματα θρησκευτικά, τὰ περισσότερα ἀπὸ τὸ προτεσταντικὸ *Βιβλίο Προσευχῶν* (*Gebetsbuch*). Στὸ τέλος τοῦ μαθήματος μοιραζόταν στοὺς μαθητὲς μιὰ «εἰκονίτσα», ζωγραφικὴ ἀποτύπωση τῆς βιβλικῆς διήγησης ποὺ εἶχε προηγηθεῖ, τυπωμένη στὰ τυπογραφεῖα τοῦ Βατικανοῦ.

Ὕστερα ἀπὸ δέκα χρόνια, τὸ 1936, ἡ «Ζωὴ» εἶχε ἀναπτύξει τριακόσια (300) Κατηχητικὰ Σχολεῖα, μὲ 35.000 μαθητές, καὶ ἔπαιρνε τὸ πρῶτο βραβεῖο τοῦ παγκόσμιου προτεσταντικοῦ συνεδρίου Κυριακῶν Σχολείων στὸ Ὄσλο. Τὸ 1959 τὰ Κατηχητικὰ Σχολεῖα τῆς «Ζωῆς» ἦταν 2.216, μὲ 147.740 μαθητές, καὶ 139 σχολεῖα μὲ 7.747 μαθητὲς ἐπιπλέον στὴν Κύπρο[32].

Μὲ «προϊστάμενο» τῆς ἀδελφότητας τὸν Σεραφεὶμ Παπακώστα, τὰ Κατηχητικὰ Σχολεῖα ἀποτέλεσαν τὴ βάση γιὰ τὴ δικτυωτὴ ἐξάπλωση τοῦ «ἱεραποστολικοῦ» ἔργου τῆς «Ζωῆς»: Σὲ κάθε σχολεῖο δημιουργήθηκε «ἐφορεία» γονέων «εὐσεβῶν», ποὺ παρακολουθοῦσε τὶς ἀπουσίες τῶν παιδιῶν, τὰ ἐπισκεπτόταν στὸ σπίτι τους, προπαγάνδιζε ἀπὸ σπίτι σὲ σπίτι τὸ ἔργο τῶν κατηχητικῶν προσελκύοντας καινούργιους μαθητές, ἐπεδίωκε νὰ ἐγγράψει τοὺς γονεῖς συνδρομητὲς στὸ φύλλο τῆς *Ζωῆς* καὶ στρατολογοῦσε μέλη γιὰ τοὺς διάφορους τομεῖς τοῦ κινήματος[33].

Τὸ 1935 οἱ ἐφορεῖες τῶν Κατηχητικῶν συγκροτήθηκαν σὲ ἑνιαῖο σωματεῖο μὲ τὸ ὄνομα *Πανελλήνιος Ἕνωσις Γονέων «Ἡ Χρι-*

32. MACZEWSKI, *ὅ.π.*, σελ. 24.

33. «Ἡ ἐφορεία ἐγύριζεν ὅλην τὴν ἐνορίαν διὰ νὰ συστήσῃ εἰς τοὺς γονεῖς τὸ Κατηχητικὸν Σχολεῖον. Τὰ ἀποτελέσματα ἦσαν πολὺ καλά ... ηὐξήθη πολὺ ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν. Τὸ δεύτερον ἔτος σκοπὸς ἐτέθη ἡ ἐπαφὴ μὲ τὰς οἰκογενείας τῶν παιδιῶν ... Προσπαθοῦν αἱ ἐφορεῖαι νὰ ἐπιδράσουν εἰς τὸ οἰκογενειακὸν περιβάλλον, ὥστε νὰ γίνῃ χριστιανικόν ... Σκοπός των ἀκόμη εἶναι νὰ ἀνακαλύψουν γονεῖς εὐσεβεῖς καὶ ζηλωτάς, οἱ ὁποῖοι θὰ ἐχρησίμευον διὰ τὸ ἔργων τῶν Κατηχητικῶν Σχολείων ἢ δι' ἄλλον τομέα τοῦ χριστιανικοῦ ἔργου»: *Πρακτικά...*, 1946, σελ. 116-117.

στιανική Ἀγωγή» (Γ.Ε.Χ.Α.). Τὸ σωματεῖο ἄρχισε προοδευτικὰ νὰ ἱδρύει, σὲ κάθε συνοικία τῶν ἀστικῶν κέντρων καὶ σὲ κάθε ἐπαρχιακὴ πόλη, ἐντευκτήρια («λέσχες») γιὰ τοὺς μαθητὲς τῶν Κατηχητικῶν καὶ αἴθουσες διαλέξεων γιὰ τοὺς γονεῖς. Μὲ τὸν ὀβολὸ καὶ τὴν αὐταπάρνηση χιλιάδων γονέων οἰκοδομήθηκαν σὲ ὅλη τὴν Ἑλλάδα πλῆθος κτιριακὰ συγκροτήματα τέτοιων «λεσχῶν» καὶ αἰθουσῶν, μὲ ἐπιπλέον γραφεῖα γιὰ τὶς διάφορες δραστηριότητες τῆς «κίνησης» καὶ χώρους γιὰ τὴν ἐξωεκκλησιαστικὴ ἐξομολόγηση τῶν μελῶν. Τὸ 1959 ἡ Γ.Ε.Χ.Α. ἀριθμοῦσε 9.000 μέλη, περίπου 80.000 συνεργάτες, καὶ διέθετε μιὰ κολοσσιαία κτιριακὴ περιουσία.

Κυρίως ὅμως ἡ Γ.Ε.Χ.Α. ἔγινε τὸ κανάλι γιὰ τὴ δικτύωση καὶ διάδοση τῶν «Φιλικῶν Κύκλων», ποὺ ἦταν ἡ «ὀργάνωση βάσης» τοῦ κινήματος, τῆς «Ζωῆς». Διαβαθμίζονταν σὲ «Κύκλους μελέτης τοῦ φύλλου τῆς Ζωῆς» καὶ σὲ «Κύκλους μελέτης τῆς Ἁγίας Γραφῆς». Τοὺς συγκροτοῦσαν κατὰ κανόνα γονεῖς, χωριστὰ οἱ ἄνδρες, χωριστὰ οἱ γυναῖκες, ποὺ μαζεύονταν σὲ ἰδιωτικὰ σπίτια κάθε ἑβδομάδα, σὲ ἕνα εἶδος κατηχητικοῦ γιὰ ἐνηλίκους. Στὴν πρώτη βαθμίδα διάβαζαν κάποιο ἄρθρο ἀπὸ τὸ φύλλο τῆς «Ζωῆς», στὴ δεύτερη κάποιο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή· συζητοῦσαν τὸ νόημά του καὶ κατέληγαν σὲ ἕνα ἠθικοδιδακτικὸ συμπέρασμα. Τραγουδοῦσαν καὶ ἐκεῖ κάποια προτεσταντικὰ ᾄσματα καὶ τέλειωναν μὲ μακρὰ αὐτοσχέδια προσευχή. Ὁ «κυκλάρχης» ἔπαιρνε γραπτὲς ὁδηγίες ἀπὸ τὴν ἀδελφότητα γιὰ τὴν ἐπιλογὴ τοῦ ἀναγνώσματος καὶ γιὰ τὴν πορεία ποὺ ἔπρεπε νὰ ἀκολουθήσει ἡ συζήτηση. Στὶς μεγάλες πόλεις λειτουργοῦσε κάθε ἑβδομάδα καὶ «φροντιστήριο» γιὰ τὴ σωστὴ προετοιμασία τῶν «κυκλαρχῶν».

Κατεξοχὴν οἱ «Φιλικοὶ Κύκλοι» ἔδωσαν χαρακτήρα μαζικοῦ κινήματος στὸ «ἱεραποστολικὸ» ἔργο τῆς «Ζωῆς». Στὰ χρόνια τῆς ἀκμῆς, ὄχι ἁπλῶς σὲ κάθε ἐνορία, ἀλλὰ σχεδὸν σὲ κάθε οἰκοδομικὸ τετράγωνο λειτουργοῦσε καὶ Φιλικὸς Κύκλος. Οἱ ἄνθρωποι ποὺ φοιτοῦσαν στοὺς Κύκλους ἔφτασαν σὲ ἀριθμοὺς ἑκατοντάδων χιλιά-

δων. Καὶ κάθε ὁρισμένα χρόνια ὅλοι αὐτοὶ ἐξορμοῦσαν ἀπὸ πόρτα σὲ πόρτα, μὲ ἐκπληκτικὴ ὀργάνωση ὥστε νὰ «χτενίζουν» συνοικίες καὶ πόλεις, προκειμένου νὰ ἐγγράψουν καινούργιους συνδρομητὲς στὸ φύλλο τῆς *Ζωῆς*. Μὲ ἀποτέλεσμα τὸ ἑβδομαδιαῖο αὐτὸ φύλλο νὰ διαθέτει τὸ 1959 πάνω ἀπὸ 170.000 συνδρομητές.

Τὸ 1933 ἡ ἀδελφότητα τῆς «Ζωῆς» ἵδρυσε τὸ πρῶτο σωματεῖο «χριστιανῶν φοιτητῶν», τὸν «Ἀκαδημαϊκὸ Κοινωνικὸ Σύνδεσμο», ποὺ τὸ 1945 μετονομάστηκε σὲ «Χριστιανικὴ Φοιτητικὴ Ἕνωση». Τὸ 1959 ἀριθμοῦσε 2.500 μέλη. Τὰ μέλη ὀργανώνονταν σὲ πυρῆνες «Φιλικῶν κύκλων», ἀλλὰ ἐπιπλέον παρακολουθοῦσαν κάθε ἑβδομάδα καὶ κοινὰ «φροντιστήρια». Εἶχαν ἐντυπωσιακὴ δραστηριότητα μέσα στὶς Ἀνώτατες Σχολές, κυρίως μὲ ἀπολογητικὲς παρεμβάσεις γιὰ τὴν ὑπεράσπιση τῆς χριστιανικῆς πίστης, καὶ ἀποδείχτηκαν ἡ μόνη δύναμη ἀναμέτρησης μὲ τὸ καλὰ ὀργανωμένο στὰ Πανεπιστήμια κομμουνιστικὸ κίνημα[34].

Τὸ 1938 ἱδρύεται, κατὰ τὸ πρότυπο τῆς ἀνδρικῆς ἀδελφότητας, ἡ γυναικεία «Ἀδελφότης Εὐσέβεια», ποὺ ἀναλαμβάνει τὴ διευθυντικὴ στελέχωση τῶν γυναικείων τμημάτων τοῦ κινήματος. Τὸ 1946 τῆς ἀνατίθεται ἡ ἔκδοση τοῦ δεκαπενθήμερου περιοδικοῦ *Ἡ Ζωὴ τοῦ Παιδιοῦ*. Τὸ περιοδικὸ φθάνει τὸ 1959 τὶς 130.000 πωλουμένων ἀντιτύπων.

Τὸ 1938 ἡ «κίνηση» τῆς «Ζωῆς» ἀποκτᾶ ἕνα δυναμικὸ ἐπιτελεῖο νέων ἐπιστημόνων, ποὺ ξεκινοῦν τὴν ἔκδοση τοῦ περιοδικοῦ *Ἀκτίνες*. Ἡ ὕλη τοῦ περιοδικοῦ φιλοδοξεῖ νὰ καλύψει εὐρύτερους ἀπὸ τὴν κηρυκτικὴ διδαχὴ χώρους: «Ἐπιστήμη - Φιλοσοφία - Κοινωνικὰ ζητήματα - Γράμματα - Τέχνη». Ψυχὴ τοῦ περιοδικοῦ εἶναι ὁ νεαρὸς τότε καθηγητὴς τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν Ἀλέξανδρος Τσιριντάνης καὶ ὁ θεολόγος τῆς «Ζωῆς», ἀλλὰ καὶ ποιητὴς Ἀλέξανδρος Γκιάλας (Γ. Βερίτης). Τὸ περιοδι-

34. Βλ. *Χριστιανικὴ Φοιτητικὴ Ἕνωσις*: Μιὰ εἰκοσαετία 1933-1953, Ἀθῆναι 1953.

κὸ ἔχει, σχεδὸν ἀποκλειστικά, ἀπολογητικὸ τῆς πίστης χαρακτήρα. Στὴ μεταπολεμικὴ περίοδο φθάνει τοὺς 40.000 συνδρομητές.

Τὸ 1946 οἱ *Ἀκτίνες* δημοσιεύουν *Δήλωσιν Ἑλλήνων Ἐπιστημόνων, Λογοτεχνῶν καὶ Καλλιτεχνῶν*, μὲ τὴν ὁποία καταγγέλλεται ὡς σκόπιμα μεθοδευμένη, ἀλλὰ πραγματικὰ ἀνύπαρκτη ἡ ἀντίθεση ἐπιστήμης καὶ θρησκείας, ἐνῶ προβάλλεται «ὁ σεβασμὸς τῶν χριστιανικῶν ἀξιῶν» ὡς μόνη λύση «διὰ τὴν πνευματικὴν καὶ ὑλικὴν ἀναδημιουργίαν τοῦ ἔθνους». Στὴ συγκεκριμένη ἐκείνη χρονικὴ στιγμὴ τοῦ ἀρχομένου ἐμφύλιου πολέμου, ἡ *Δήλωσις* λειτουργεῖ στὴν κοινὴ γνώμη ὡς ἔκφραση συσπείρωσης τῶν ἀντικομμουνιστῶν διανοουμένων. Τὴν ὑπογράφουν 220 ἀπὸ τοὺς πιὸ γνωστοὺς ἐκπροσώπους τῆς ἑλληνικῆς διανόησης.

Στὸ μεταξύ, τὴν ἴδια χρονιά, ἔχει ἱδρυθεῖ τὸ σωματεῖο «Χριστιανικὴ Ἕνωσις Ἐπιστημόνων» καὶ ἡ *Δήλωσις* ἐπαναδημοσιεύεται σὲ ἕναν τόμο ἀναλυτικῆς παρουσίασης τῶν θέσεών της, ποὺ κυκλοφορεῖ μὲ τὸν τίτλο *Διακήρυξις τῆς Χριστιανικῆς Ἑνώσεως Ἐπιστημόνων*. Ὀργανώνεται μιὰ πρωτοφανὴς ἐκστρατεία ὁλόκληρης τῆς «κίνησης» γιὰ νὰ φτάσει τὸ βιβλίο αὐτὸ στὰ χέρια κάθε μορφωμένου Ἕλληνα. Ἔτσι ἡ Διακήρυξη πετυχαίνει τὸν ἐκπληκτικὸ ἀριθμὸ τῶν 150.000 πωληθέντων ἀντιτύπων.

Τὸ 1946 ἐπίσης ἱδρύεται ἡ «Χριστιανικὴ Ἕνωσις Ἐργαζομένης Νεολαίας», ποὺ φιλοδοξεῖ νὰ συσπειρώσει ἐργάτες, τεχνίτες, ἐμποροϋπάλληλους. Ἡ ὀργάνωση ἀκολουθεῖ τὴ γενικότερη τακτικὴ τοῦ ἔργου τῆς «Ζωῆς»: Κύκλοι μελέτης Ἁγίας Γραφῆς, φροντιστήρια στελεχῶν, εἰδικοὶ ἐκκλησιασμοὶ στοὺς ἰδιωτικοὺς ναοὺς τῆς ἀδελφότητας, ἐξομολόγηση στὰ κτίρια τῆς «κίνησης», ἐκδρομές, θερινὲς κατασκηνώσεις. Τὸ 1959 (τελευταία χρονιὰ πρὶν ἀπὸ τὴ διάσπαση τῆς «Ζωῆς») ἡ Χ.Ε.Ε.Ν. ἀριθμοῦσε 2500 ἐνεργὰ μέλη καὶ 6000 ἐργαζόμενους ποὺ μετεῖχαν στὶς δραστηριότητες τοῦ σωματείου.

Τὸ 1947 ἡ κίνηση τῆς *Ζωῆς* ἐπεκτείνεται καὶ στὸν χῶρο τῆς ἐκπαίδευσης μὲ τὸ σωματεῖο «Χριστιανικὴ Ἕνωσις Ἐκπαιδευτι-

κῶν Λειτουργῶν». Ἐκδίδεται τὸ περιοδικὸ *Ἑλληνοχριστιανικὴ Ἀγωγή*, μὲ ὕλη ποὺ ἀναφέρεται στὶς ἀρχὲς τῆς χριστιανικῆς παιδαγωγικῆς, καὶ φθάνει τοὺς 9500 συνδρομητές. Τὰ ἐκπαιδευτικὰ μέλη τοῦ σωματείου εἶναι 1500. Τὸ 1957 προστίθεται τὸ σωματεῖο «Ἑλληνικὴ Παιδεία» ποὺ προχωρεῖ στὴν ἵδρυση συγκροτήματος ἰδιωτικῶν σχολείων, καὶ τὸ 1959 συγκροτεῖται μιὰ δεύτερη γυναικεία ἀδελφότητα, «Ἡ Ἐλπίς», μὲ μέλη γυναῖκες ἐκπαιδευτικοὺς ἀφιερωμένες στὸ «ἱεραποστολικὸ» ἔργο τῆς «Ζωῆς».

Τὸ 1949 μιὰ τρίτη γυναικεία ἀδελφότητα συγκεντρώνει σὲ κοινοβιακὸ «τάγμα» 500 περίπου ἀδελφὲς νοσοκόμες τῶν μεγάλων νοσοκομείων τῆς Ἀθήνας. Εἶναι ἡ *Ἀδελφότης «Εὐνίκη»*, ποὺ ἀναδείχνεται σύντομα καύχημα τῆς «κίνησης» καὶ έντυπωσιάζει τὸ ἑλληνικὸ κοινὸ μὲ τὴν αὐταπάρνηση καὶ τὴ θυσιαστικὴ διακονία τῶν μελῶν της στὰ νοσοκομεῖα. Οἱ ἱεροκήρυκες τῆς «Ζωῆς» στὶς ἐπαρχίες συναγωνίζονται, ποιὸς θὰ στρατολογήσει περισσότερες νέες κοπέλες σὲ αὐτὴ τὴν «ἱεραποστολικὴ» ἀγαμία τῶν νοσοκομειακῶν ἀδελφῶν, ποὺ ἀποτελοῦν τὴν «κοινωνικὴ προθήκη» τοῦ ἔργου τῆς «Ζωῆς»[35].

Στὴ διάρκεια τοῦ ἐμφύλιου πολέμου, οἱ τότε πολιτικὲς ἀρχές, καὶ κυρίως τὰ ἀνάκτορα ποὺ κατεύθυναν τὴν πολιτικὴ ζωὴ στὴν Ἑλλάδα, ἀντιλαμβάνονται ὅτι τὸ τεράστια ἀναπτυγμένο θρησκευτικὸ κίνημα τῆς «Ζωῆς» ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἰσχυρότερο ἰδεολογικὸ ἀντίβαρο στὴν κομμουνιστικὴ ἐπανάσταση. Οἱ κύκλοι τῶν ἀνακτόρων καὶ προσωπικὰ ὁ βασιλεὺς Παῦλος ἀρχίζουν συνεργασία μὲ τὸν Ἀλέξανδρο Τσιριντάνη καὶ τὸν Σεραφεὶμ Παπακώστα καὶ ἀναθέτουν στὴν «κίνηση» τῆς «Ζωῆς» «τὸ πνευματικὸν μέρος τοῦ ἀντικομμουνιστικοῦ ἀγῶνος»: Δημιουργεῖται ὁ *Σύλλογος «Τὸ Ἑλληνικὸν Φῶς»* ποὺ ὀργανώνει μιὰ τεράστια ἐκστρατεία ἐθνικοθρησκευτικῆς διαφώτισης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, μὲ ὁμιλίες, σεμινάρια στελεχῶν, κύκλους στρατιωτικῶν, ἐπισκέψεις σὲ στρατιωτικὰ

35. Βλ. περισσότερα στὸ *Καταφύγιο ἰδεῶν*, σελ. 33-37.

νοσοκομεῖα καὶ «παιδουπόλεις», ἐνῶ ταυτόχρονα ἐκδίδει πληθώρα ἐντύπων ποὺ κυκλοφοροῦν σὲ κάθε γωνιὰ τῆς Ἑλλάδας[36].

Στὴν περίοδο αὐτὴ τὸ κίνημα τῆς «Ζωῆς» φθάνει στὸ ἀπόγειο τῆς κοινωνικῆς ἐπιβολῆς του. Διαθέτει ἄμεση κρατικὴ ὑποστήριξη καὶ ἕναν προπαγανδιστικὸ μηχανισμὸ μὲ πρωτοφανὴ γιὰ τὴν Ἑλλάδα ἐμβέλεια. Ἡ ἀδελφότητα ἔχει στὴν ἰδιοκτησία της τὸ τελειότερο στὴ χώρα τυπογραφικὸ συγκρότημα, τὰ βιβλία καὶ τὰ ἔντυπα ποὺ ἐκδίδει κυκλοφοροῦν σὲ ἀπίστευτους ἀριθμοὺς ἀποφέροντας τεράστια οἰκονομικὰ κέρδη. Μόνο ἡ ἔκδοση τῆς Καινῆς Διαθήκης ἀπὸ τὴ *Ζωὴ* πραγματοποιεῖ ὡς τὸ 1959 πωλήσεις 650.000 ἀντιτύπων, ποὺ εἶναι ἐνδεικτικὸ μέτρο τῶν ἐπιχειρηματικῶν καθαρὰ διαστάσεων τοῦ «ἱεραποστολικοῦ» αὐτοῦ ἔργου.

Ἡ ἀριθμητικὰ ἀσήμαντη ζηλωτικὴ ὁμάδα τῶν ἱεροκηρύκων μαθητῶν τοῦ Εὐσέβιου Ματθόπουλου, εἶναι τώρα ἕνα αὐστηρὰ ὀργανωμένο κοινόβιο, μὲ προδιαγραφὲς «τάγματος» δυτικοῦ τύπου καὶ 175 μέλη ἐπιλεγμένα μὲ κριτήρια ἀκραίων ἀπαιτήσεων ἀφοσίωσης καὶ πειθαρχίας. Τὸ οἴκημα τῆς ἀδελφότητας, στὴν ὁδὸ Ἱπποκράτους 189 στὴν Ἀθήνα, λειτουργεῖ ὡς ἐπιτελικὸ κέντρο, ἀπ' ὅπου διευθύνεται ἕνας ἄψογα ὀργανωμένος τεράστιος μηχανισμὸς δραστηριοποίησης ἑκατοντάδων χιλιάδων ἀνθρώπων, ἐνῶ παράλληλα ὁ μηχανισμὸς αὐτὸς ἐλέγχεται μὲ αὐστηρότατο συγκεντρωτισμὸ καὶ μὲ καθαρὰ ὁλοκληρωτικὲς μεθόδους παρακολούθησης τῆς συμπεριφορᾶς καὶ τοῦ χαρακτήρα κάθε μέλους. Δὲν εἶναι λεπτομέρεια τὸ ὅτι γι' αὐτὴ τὴν παρακολούθηση χρησιμοποιεῖται ἀκόμα καὶ ἡ ἐξομολόγηση — ὁμολογημένα οἱ ἐξομολόγοι τῆς «Ζωῆς» λειτουργοῦν καὶ ὡς πληροφοριοδότες γιὰ τὸν ἠθικὸ ἔλεγχο τῶν μελῶν τοῦ κινήματος[37].

36. Βλ. περισσότερα στὸ *Καταφύγιο ἰδεῶν*, σελ. 85-91.

37. «Πρέπει νὰ γνωρίζωμεν καλὰ κάθε φοιτητὴν ἢ παιδὶ τῆς ὁμάδος ἢ ἐργαζόμενον ποὺ ἀνήκει εἰς τὴν κίνησίν μας. Πρέπει νὰ ξεύρωμεν καλὰ τὸ ὑλικὸν ποὺ ἔχομεν εἰς τὰ χέρια μας. Καὶ πρὸς τοῦτο χρειάζεται συνεργασία. Οἱ ἡγούμενοι τῆς κινήσεως τῶν νέων θὰ συνεννοοῦνται μὲ τὸν πνευματικόν των καὶ μὲ ἄλλους

Ἡ ἐκπληκτικὴ ἀνάπτυξη τοῦ ἐξωεκκλησιαστικοῦ κινήματος τῆς «Ζωῆς» πρέπει νὰ ὀφείλεται, σὲ μεγάλο ποσοστό, στὴν προσωπικότητα καὶ στὶς τολμηρὲς πρωτοβουλίες τοῦ Σεραφεὶμ Παπακώστα. Ἀλλὰ ἡ κρίσιμη καμπὴ μετασχηματισμοῦ τοῦ κηρυκτικοῦ καὶ κατηχητικοῦ ἔργου τῆς ἀδελφότητας σὲ πολυσχιδὲς κίνημα μὲ κοινωνικοὺς πιὰ στόχους θρησκευτικῆς καὶ πολιτιστικῆς ἀναγέννησης τῆς Ἑλλάδας, πρέπει νὰ ἐντοπιστεῖ στὴ συνάντηση τοῦ Παπακώστα μὲ τὸν Ἀλέξανδρο Τσιριντάνη.

Ἡ συνεργασία Παπακώστα - Τσιριντάνη ἕνωσε στοὺς σκοποὺς καὶ στὴ δράση δυὸ ἡγετικὲς ὁμάδες μὲ πολὺ διαφορετικὴ κοινωνικὴ ταυτότητα: Ἡ ἀδελφότητα τῆς «Ζωῆς» ἦταν ὁμάδα θεολόγων μὲ ἔντονη καὶ θελημένη τὴ σφραγίδα τῆς ἐπαρχιωτικῆς καταγωγῆς τους, μὲ ὁρίζοντες περιορισμένους στὴν καλλιέργεια τῆς ἠθικιστικῆς εὐσέβειας καὶ δηλωμένη μιὰ τάση «γνωσιομαχίας»[38]. Τὸ μορφωτικὸ ἐπίπεδο τῶν θεολόγων τῆς «Ζωῆς» ἦταν ἐξαιρετικὰ χαμηλό, ἀλλὰ καὶ σκόπιμα ὑποβαθμισμένο[39], μὲ ἐμφανὴ τὴν ἀπου-

τυχὸν ἀδελφοὺς ποὺ ἔρχονται εἰς ἐπικοινωνίαν»: *Πρακτικά...*, 1946, σελ. 215. — Εἶναι πάμπολλα τὰ περιστατικὰ μελῶν τῆς «κινήσεως» ποὺ ὅταν ἐξομολογήθηκαν ὁρισμένα παραπτώματα στὸν πνευματικό τους, κλήθηκαν τὴν ἄλλη μέρα ἀπὸ τὸν ὑπεύθυνο τοῦ σωματείου ὅπου ἀνῆκαν καὶ τοὺς ἀνακοινώθηκε ἡ διαγραφή τους.

38. Βλ. *Πρακτικά...*, Ζ' (1930), σελ. 239-240: «Τὸ ζήτημα τῆς γνώσεως εἶναι δευτερεῦον ... Ἀπὸ ὅλον τὸν φόρτον τῶν θεολογικῶν γνώσεων τοῦ Πανεπιστημίου μόλις ἐλάχιστον μέρος μᾶς εἶνε χρήσιμον εἰς τὸ κήρυγμα ... Θεολόγοι μὲ μόρφωσιν θεολογικὴν πολὺ ἀνωτέραν ἀπὸ ἡμᾶς ὑπάρχουν ἀρκετοὶ καθ' ὅλην τὴν Ἑλλάδα. Ἀλλὰ δὲν εἰμποροῦν ἢ δὲν θέλουν νὰ ἐργασθοῦν ἐπὶ τοῦ λαοῦ, ἀκριβῶς διότι δὲν εἶνε θρησκευτικαὶ προσωπικότητες».

39. Βλ. *Πρακτικά...*, ΙΒ' (1935), σελ. 479: «Ἔχομεν παραδείγματα ἀδελφῶν οἱ ὁποῖοι ἀπεχώρησαν διὰ ζητήματα γνώσεως. Πρέπει, εἶπον, νὰ ἐπιδιώξωμεν ἀνωτέραν ἐπιστημονικὴν μόρφωσιν, νὰ γίνωμεν καθηγηταὶ σπουδαῖοι, νὰ δράσωμεν, νὰ ἀκουσθῶμεν. Ὅταν τοιαῦται σκέψεις γίνουν δεκταὶ ἐν τῇ ψυχῇ, κυριαρχεῖ πλέον ἡ ἰδιορρυθμία καὶ παρασκευάζεται ὁ ἀποχωρισμὸς ἀπὸ τῆς Ἀδελφότητος. Αἱ νέαι σκέψεις ἀφαιροῦν τὴν ἐμπιστοσύνην πρὸς τὰς γνώμας τῆς Ἀδελφότητος».

σία εὐρύτερων ἐνδιαφερόντων, ἀστικῆς προσαρμογῆς καὶ γενικότερης καλλιέργειας.

'Αντίθετα, ὁ καθηγητὴς Τσιριντάνης πλαισιωνόταν ἀπὸ συνεργάτες μὲ ἐντυπωσιακοὺς ἐπιστημονικοὺς τίτλους, μακρὰ ἐμπειρία σπουδῶν στὴν Εὐρώπη, ἐκλεπτυσμένη καλλιέργεια καὶ σίγουρη κοινωνικὴ καταξίωση. Τὸ ἄμεσο «ἐπιτελεῖο» του συγκροτοῦσαν: ὁ ἀρχιμανδρίτης, καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης καὶ πρωθιερεὺς τῶν ἀνακτόρων 'Ιερώνυμος Κοτσώνης (ποὺ ἡ δικτατορία τῶν συνταγματαρχῶν τὸ 1967 τὸν ἐπέβαλε ὡς 'Αρχιεπίσκοπο 'Αθηνῶν), ὁ καθηγητὴς τῆς Νομικῆς Γεώργιος Ράμμος, ὁ ψυχίατρος Ἄριστος 'Ασπιώτης, ὁ οἰκονομολόγος Θεόδωρος Μερτικόπουλος, ἐπανειλημμένα ὑπουργὸς σὲ ὑπηρεσιακὲς κυβερνήσεις, ὁ γιατρὸς καὶ λογοτέχνης Σοφοκλῆς Χατζηδάκης καὶ ἄλλα λιγότερο γνωστά, ἀλλὰ τοῦ ἴδιου ἐπιπέδου πρόσωπα.

Μὲ τὸν συντονισμὸ καὶ τὴ συνεργασία τους οἱ δυὸ ὁμάδες ἀναπλήρωναν ἀμοιβαῖα τὶς ἐλλείψεις τους: Ἡ «Ζωὴ» τὴν ἔλλειψη ἀστικῆς προσαρμογῆς καὶ καταξίωσης, ἡ ὁμάδα Τσιριντάνη τὴν ἔλλειψη λαϊκῆς βάσης. 'Αλλὰ συνέπεσαν καταρχὴν ἀπόλυτα οἱ δυὸ ὁμάδες στὸ ἐνθουσιαστικὸ ὅραμα μιᾶς θρησκευτικῆς «μεταρρύθμισης», ποὺ θὰ λειτουργοῦσε καὶ στὴν Ἑλλάδα μὲ τὴν κοινωνικὴ δυναμικὴ τῶν θρησκευτικῶν μεταρρυθμίσεων τῆς Εὐρώπης: Σὰν κίνημα «ἀναγέννησης» τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ ἔθνους, σύνδεσης «χριστιανισμοῦ» καὶ «πολιτισμοῦ» (Kulturchristentum)[40]. Ὁ καθηγητὴς Τσιριντάνης μιλοῦσε συχνὰ γιὰ «λάθη αἰώνων τοῦ χριστιανισμοῦ» ποὺ «πρέπει νὰ διορθώσουμε», καὶ μόνιμος ἄξονας ἀναφορᾶς τοῦ κηρύγματος τῆς «Ζωῆς» ἦταν ἡ «πρωτοχριστιανικὴ γνησιότητα». Ἡ βασικὴ ἐπιδίωξη τῶν προτεσταντῶν μισσιοναρίων, ἀπὸ τὸν 17ο κιόλας αἰώνα, γιὰ μεταρρύθμιση τῆς ὀρθόδοξης ἑλληνικῆς 'Εκκλησίας, φάνηκε στὶς ἀρχὲς τῆς δεκαετίας τοῦ '50 νὰ ἐγγίζει στὴν πραγματοποίησή της μέσα ἀπὸ τὸ κίνημα τῆς «Ζωῆς».

40. Βλ. A. Tsirintanis, *Towards a Christian Civilization*, 'Εκδόσεις «Δαμασκός», 'Αθῆναι 1951.

Γιὰ μιὰ δεκαετία περίπου ὁ Τσιριντάνης ἦταν ὁ spiritus rector τοῦ κινήματος τῆς «Ζωῆς»[41], αὐτὸς ποὺ κατόρθωσε νὰ προσανατολίσει ἀποφασιστικὰ τὸν μεταρρυθμιστικὸ πιετισμὸ τῆς «Ζωῆς» σὲ κοινωνικοὺς καὶ πολιτιστικοὺς στόχους. Τὸ ἰδανικὸ τοῦ «χριστιανικοῦ πολιτισμοῦ» ἀντικατέστησε τοὺς κατηχητικοὺς στόχους, ἡ «θρησκευτικὴ ἀφύπνιση» ἐντάχθηκε στὴν προοπτικὴ τῆς «πολιτιστικῆς ἀναγέννησης». Τυπικὸς ἐκπρόσωπος τῆς δυτικῆς «θεωρίας τῶν ἀξιῶν» (Wertlehre), ὁ Τσιριντάνης ἔβλεπε τὴ θρησκευτικότητα σὰν μία ἀπὸ τὶς ἀντικειμενικὲς «ἀξίες» ποὺ ὑπηρετοῦν τὴν πολιτιστικὴ σκοπιμότητα — μαζὶ μὲ τὶς ἀξίες τοῦ ἀληθοῦς, τοῦ δικαίου, τοῦ ὡραίου. Ἡ ἀξιοκρατικὴ αὐτὴ θεωρία μεταφέρθηκε ἀπὸ τὸν Τσιριντάνη ὡς ἰδεολογικὴ βάση μιᾶς συγκεκριμένης ἱστορικῆς προοπτικῆς τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων. Ἔτσι ἐμφανίστηκε στὰ πρῶτα μεταπολεμικὰ χρόνια τὸ πρόγραμμα καὶ σύνθημα *«Γιὰ μιὰ καινούργια Ἑλλάδα»*[42], προσδοκία καὶ ἐπιδίωξη μιᾶς καινούργιας ἑλληνικῆς πραγματικότητας ὀργανωμένης μὲ τὶς προϋποθέσεις τοῦ «χριστιανικοῦ πολιτισμοῦ».

Ἴσως δὲν εἶναι τυχαῖο ποὺ τὸ αἴτημα τῆς «Καινούργιας Ἑλλάδος» ἐμφανίζεται σὲ χρονικὴ ἀντιστοιχία μὲ τὴν ἔξαρση τῆς ἰδέας τοῦ «χριστιανικοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ» στὴ Δύση (ὡς ἰδεολογικῆς συσπείρωσης ἀπέναντι στὸ «ἄθεο κομμουνιστικὸ μπλόκ») καὶ τὴν πρώτη ἐκεῖ ἐμφάνιση «χριστιανοδημοκρατικῶν» πολιτικῶν κομμάτων[43]. Πάντως καὶ στὴν Ἑλλάδα ἡ συνθηματολογία αὐτὴ ξεκινάει στὰ χρόνια τοῦ ἐμφύλιου καὶ μέσα ἀπὸ τὸ κίνημα τῆς «Ζωῆς» παίρνει τὸν χαρακτήρα ἀπαίτησης γιὰ μιὰ καινούργια κοι-

41. MACZEWSKI, σελ. 82.

42. Βλ. τὸ τεῦχος *Γιὰ μιὰ καινούργια Ἑλλάδα*, ἔκδοσις Συλλόγου «Τὸ Ἑλληνικὸν Φῶς», Ἀθῆναι 1950.

43. Βλ. Karl-Egon LONNE, *Les débuts des partis démocrates-chrétiens en Allemagne, en Italie et en France après 1943 et 1945*, περιοδικὸ «Concilium», τεῦχος 213 (1987), σελ. 19-29. — Franz HORNER, *L' Eglise et la démocratie chrétienne*, στὸ ἴδιο τεῦχος, σελ. 41-52.

νωνικὴ καὶ πολιτιστικὴ πραγματικότητα, βασισμένη στὴν κατάφαση τῶν χριστιανικῶν «ἀξιῶν» —«τῶν μόνων ἀξιῶν ποὺ μένουν ὄρθιες στὸν κατερειπωμένο πολιτισμό μας»— δηλαδὴ στὸ ἰδανικὸ μιᾶς πιετιστικῆς κοινωνίας.

Οἱ ἑκατοντάδες χιλιάδων ὀπαδῶν τῆς «Ζωῆς» —ἡ πιὸ σημαντικὴ ἴσως δύναμη ἰδεολογικὰ στρατευμένων Νεοελλήνων στὴ νεώτερη ἱστορία— περίμεναν ἄμεση καὶ ἁπτὴ τὴν πραγματοποίηση τοῦ ὁράματος τῆς «Καινούργιας Ἑλλάδος»: Ἕνα χριστιανικὸ κόμμα ποὺ θὰ μεταμόρφωνε τὸ ὅραμα σὲ γεγονός, ἦταν ἡ κρυφὴ προσδοκία καὶ ἐλπίδα τῶν θρησκευτικῶν ἀνθρώπων τοῦ τόπου. Διαβάζουμε στὰ *Πρακτικὰ τῆς ΚΓ΄ Συνελεύσεως τῆς Ἀδελφότητος «Ζωή»* (1951): «Τὰ Συνεργαζόμενα Χριστιανικὰ Σωματεῖα θὰ εἶναι μία δύναμις πνευματικὴ πολὺ ὑπολογίσιμος. Μία δύναμις ποὺ θὰ συμβάλῃ καὶ εἰς τὴν ἐξυγίανσιν τῆς πολιτικῆς ζωῆς τῆς χώρας. Δὲν πρόκειται νὰ πολιτευθοῦν τὰ Σωματεῖα. Ἀλλὰ ὁ διαφωτισμὸς καὶ ἡ πνευματικὴ καλλιέργεια, ἡ ὁποία γίνεται εἰς τὰ μέλη τῶν Σωματείων, συντελεῖ ὥστε νὰ ἐξυγιαίνεται τὸ πολιτικὸν φρόνημα τοῦ λαοῦ»[44]. Δὲν πρέπει νὰ εἶναι συμπτωματικὸ ὅτι τὴν ἴδια ἐκείνη ἐποχὴ ἡγεσία καὶ μέλη τοῦ κινήματος τῆς «Ζωῆς» τὸ ἀποκαλοῦν ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο μὲ τὸν ὅρο «Ἔργον Θεοῦ» ἢ ἁπλῶς «Τὸ Ἔργον», ἐνῶ γιὰ τὸν ἐνήμερο μελετητὴ εἶναι πανομοιότυπες καὶ οἱ ὀργανωτικὲς καὶ ἰδεολογικὲς ἀντιστοιχίες μὲ τὴ διαβόητη ρωμαιοκαθολικὴ ὀργάνωση *Opus Dei*[45].

Ὑπάρχουν ἐνδείξεις[46] ὅτι ἀμέσως μετὰ τὸν ἐμφύλιο τὰ ἀνάκτορα θέλησαν νὰ προωθήσουν τὸν Τσιριντάνη ἐνεργὰ στὸ πολιτικὸ προσκήνιο, ἀντέδρασε ὅμως κατηγορηματικὰ ἡ «Ζωή». Τὸ 1951 ὁ Σεραφεὶμ Παπακώστας ἀχρηστεύθηκε ἀπὸ ἐγκεφαλικὸ ἐπεισόδιο

44. Σελ. 340.

45. Γιὰ τὴ μελέτη τῶν ἀντιστοιχιῶν βλ. τὸ ἀποκαλυπτικὸ καὶ ἐξαιρετικὰ ἐμπεριστατωμένο ἄρθρο τοῦ Peter HERTEL, *La vocation politique de l' Opus Dei*, στὸ περιοδικὸ «Concilium», 213 (1987), σελ. 127-138.

46. Βλ. *Καταφύγιο ἰδεῶν*, σελ. 90-93.

καὶ ἡ συνεργασία τοῦ Τσιριντάνη μὲ τὴ «Ζωὴ» μπῆκε σὲ φάση σκληρῆς δοκιμασίας. Προοδευτικὰ ὁ spiritus rector τοῦ «Ἔργου» ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὸ κίνημα, ἵδρυσε δική του ὀργάνωση μὲ ὄργανο τὸ περιοδικὸ *Συζήτησις*, ἀπὸ τὶς στῆλες τοῦ ὁποίου δὲν ἔπαψε νὰ ἐκφράζει ἀδιάκοπα ἕνα σύμπλεγμα πικρίας γιὰ τὴν «εὐκαιρία ποὺ χάθηκε», γιὰ τὴν «ἡγετικὴ παρουσία τοῦ χριστιανισμοῦ ποὺ δὲν ἐπεβλήθη», γιὰ τὸ «λεωφορεῖο ποὺ ἔφυγε ἀνεπιστρεπτί».

Ἡ συνεργασία Παπακώστα-Τσιριντάνη καὶ οἱ ἀπαιτήσεις τοῦ διευρυμένου πιὰ «Ἔργου» εἶχαν θέσει διακριτικὰ στὸ περιθώριο τὴν παλαιὰ φρουρὰ τῶν πρώτων συνεργατῶν τοῦ Εὐσέβιου Ματθόπουλου, ἐθισμένων στὰ στενὰ πλαίσια τῆς κηρυκτικῆς καὶ κατηχητικῆς ἀποκλειστικὰ δραστηριότητας τῆς «Ζωῆς». Ἡ προσωπικὴ πικρία αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Παναγιώτη Τρεμπέλα, ἄρχισε ἔγκαιρα νὰ ἐκφράζεται ὡς ἐσωτερικὴ ἀντιπολίτευση πρὸς τὸν Σεραφεὶμ Παπακώστα μέσα στὴν ἀδελφότητα. Μὲ τὴν ἀχρήστευση τοῦ Σεραφεὶμ ἀπὸ τὴν ἀσθένεια, ἡ ἀντιπολίτευση αὐτὴ βρέθηκε ἀμέσως, γιὰ λόγους ἡλικιακῆς ἱεραρχίας, στὴν ἡγεσία τῆς ἀδελφότητας καὶ τοῦ «Ἔργου». Ἄρχισε ἕναν συστηματικὸ καὶ ἔντεχνο παραγκωνισμὸ τοῦ Τσιριντάνη καὶ τῶν συνεργατῶν του, ἐντείνοντας τὸν συγκεντρωτικὸ καὶ ὁλοκληρωτικὸ χαρακτήρα τῶν μηχανισμῶν ἐλέγχου τοῦ κινήματος.

Μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Παπακώστα (1954), οἱ «γέροντες» ποὺ βρίσκονταν στὴν ἡγεσία, ἀπέκρυψαν ἀπὸ τὴν ἀδελφότητα τὴν πνευματική του διαθήκη, μὲ τὴν ὁποία ὅριζε ὡς διάδοχό του, προϊστάμενο τῆς «Ζωῆς», ἕναν πολὺ νεώτερο, ἰδιαίτερα μορφωμένο καὶ προικισμένο κληρικό, τὸν ἀρχιμανδρίτη Ἠλία Μαστρογιαννόπουλο. Ἡ ἀπόκρυψη τῆς διαθήκης ἦταν ἕνα πελώριο ἠθικὸ σκάνδαλο μέσα σὲ αὐτὸ τὸ κοινόβιο τῶν «ἀδελφῶν», ὅπου οἱ προσωπικὲς φιλοδοξίες ὑποτίθεται ὅτι εἶχαν θυσιαστεῖ γιὰ χάρη τοῦ «Ἔργου». Ὡστόσο τὸ μυστικὸ τῆς ἀπόκρυψης δὲν ἄργησε νὰ

διαρρεύσει καὶ ἕνας ὀξύτατος διχασμὸς ἄρχισε νὰ σπαράζει ἐσωτερικὰ τὴν ἀδελφότητα. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ ἦταν οἱ «γέροντες» (Π. Τρεμπέλας, Δημ. Παναγιωτόπουλος καὶ Ἰωαν. Κολιόπουλος), ποὺ γαντζωμένοι πεισματικὰ στὴν ἐξουσία εἶχαν συσπειρώσει γύρω τους τὰ πιὸ συντηρητικὰ μέλη τῆς «Ζωῆς». Κι ἀπὸ τὴν ἄλλη, μιὰ σκληρὴ «τσιρινταντανικὴ» ἀντιπολίτευση, ποὺ εἶχε ἐπίσης συσπειρώσει ὅλους τοὺς παραγκωνισμένους ἀπὸ τὴ νέα ἡγεσία πιστοὺς τῶν «ἀνοιγμάτων» τοῦ Παπακώστα.

Οἱ προσωπικὲς φιλοδοξίες, πικρίες καὶ μικρότητες περιβλήθηκαν ἀμέσως τὸν ἰδεολογικὸ μανδύα τῆς ἀντιπαράθεσης «συντηρητικῶν» καὶ «προοδευτικῶν», κι ἔτσι ὁ διχασμὸς ἄρχισε νὰ ἕρπει, σιωπηλὰ ἀλλὰ ταχύτατα, καὶ στὰ σωματεῖα τῆς κίνησης. Κάθε παράταξη ἐπιδίωκε ἐρείσματα δύναμης ὀπαδῶν καὶ εἰδικὰ οἱ «τσιρινταντανικοὶ» τῆς ἀδελφότητας μεθόδευαν ἔξωθεν παρεμβάσεις στὰ ἐσωτερικὰ τοῦ κοινόβιου, ἀφοῦ τὸ πρόβλημα τοῦ προϊσταμένου ἀφοροῦσε τὸ σύνολο «Ἔργο». Τελικά, κάτω ἀπὸ τὴν πίεση τῆς διευρυνόμενης ἀντιπολίτευσης, οἱ «γέροντες» ὑποχώρησαν φαινομενικὰ καὶ τὸν Φεβρουάριο τοῦ 1958 πρόσφεραν ὡς λύση τὴν ἐκλογὴ προσωρινοῦ προϊσταμένου, τοῦ ἀρχιμανδρίτη Γεώργιου Δημόπουλου, ποὺ φανερὰ ἦταν ἐνεργούμενο τῆς «συντηρητικῆς» μερίδας.

Φυσικὰ ὁ ἑλιγμὸς ἀντὶ νὰ ἐκτονώσει, ὄξυνε τὸν διχασμὸ καὶ ὁλόκληρο τὸ κίνημα τῆς «Ζωῆς» ἄρχισε νὰ σπαράσσεται ἀπὸ τὴ φανατισμένη ἀντιπαράθεση. Τὸ σωματεῖο τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἡ ὁμάδα Τσιριντάνη ἀποφάσισαν νὰ ἐπέμβουν δραστικὰ στὰ ἄδυτα τοῦ «ἱεροῦ» ὡς τότε κοινοβίου: μὲ ἐπιστολές τους[47] ἀπαίτησαν νὰ ἐμφανισθεῖ καὶ ἐφαρμοσθεῖ ἡ ἀποκρυμμένη διαθήκη τοῦ Σεραφεὶμ Παπακώστα. Μπροστὰ στὴν ἀδιανόητη τόλμη αὐτῆς τῆς παρέμβασης, ἀλλὰ καὶ στὸ φάσμα τῆς διάλυσης τοῦ «Ἔργου», οἱ «γέρον-

47. Βλ. τὰ κείμενα καὶ τὸ χρονικὸ τοῦ διχασμοῦ τῆς «Ζωῆς» στὸ *Καταφύγιο ἰδεῶν*, σελ. 199-255.

τες» ἀναγκάστηκαν νὰ παραδώσουν τὴν ἐξουσία καὶ τὸν Ἰούλιο τοῦ 1959 προϊστάμενος τῆς «Ζωῆς» ἀναδείχθηκε ὁ ἀρχιμανδρίτης Ἠλίας Μαστρογιαννόπουλος.

Παρὰ τὶς ἀπεγνωσμένες προσπάθειες καὶ ὑποχωρήσεις τοῦ νέου προϊσταμένου, ἡ ρήξη τῶν δύο παρατάξεων στάθηκε ἀδύνατο νὰ γεφυρωθεῖ: οἱ «γέροντες» καὶ ὅσοι τοὺς ἀκολουθοῦσαν ἀρνήθηκαν ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ κάθε συνεργασία μαζί του. Ἄρχισαν ἀμέσως νὰ ὀργανώνουν μεθοδικὰ τὴν ὁριστική τους ἀπόσχιση, καὶ τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1960 ἕνα σύνολο 60 μελῶν ἀποχώρησαν ἀπὸ τὸ κοινόβιο τῆς ἀδελφότητας. Ἀνάγγειλαν καινούργιο ὀργανωτικὸ σχῆμα: τὴν ἵδρυση *Ἀδελφότητος Θεολόγων «ὁ Σωτὴρ»* καὶ *Ἑνώσεως Συνεργαζομένων Χριστιανικῶν Σωματείων «ὁ Μέγας Βασίλειος»*. Παρὰ τὴν κραυγαλέα ἀσυνέπεια, ἀντέγραφαν πιστὰ τὸ πρότυπο τοῦ τσιριντανικοῦ «Ἔργου», ποὺ τόσο σθεναρὰ τὸ εἶχαν ἀντιπολιτευθεῖ. Δὲν διανοήθηκαν νὰ ἐπιστρέψουν στὸ ἀρχικὸ σχῆμα τῆς κηρυκτικῆς-κατηχητικῆς ἀποκλειστικὰ ἀδελφότητας τοῦ Εὐσέβιου Ματθόπουλου.

Ἔτσι ὁ ἀριθμὸς τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν χριστιανικῶν σωματείων (γονέων, ἐπιστημόνων, φοιτητῶν, ἐργατῶν, μαθητῶν, ἐκπαιδευτικῶν, νοσοκόμων καὶ γυναικείων ἀδελφοτήτων) διπλασιάστηκε, καὶ οἱ δυὸ παράλληλες πιὰ «κινήσεις» ἐπιδόθηκαν, γιὰ μακρὸ διάστημα, σὲ μανιώδη προσπάθεια προσεταιρισμοῦ ὀπαδῶν, ἀλλὰ καὶ περιουσιῶν —κυρίως κτιριακῶν— τοῦ πρὶν ἑνιαίου «Ἔργου». Οἱ δυὸ ἀδελφότητες προχώρησαν σὲ μηνύσεις καὶ δικαστικοὺς ἀγῶνες, σύρθηκαν ὣς καὶ στὰ ποινικὰ δικαστήρια καὶ διαπληκτίζονταν γιὰ τὸ χρῆμα. Ἡ μυθοποιημένη στὶς συνειδήσεις τῶν ὀπαδῶν ἡγεσία τοῦ πελώριου αὐτοῦ ἠθικιστικοῦ κινήματος ποὺ ἐπαγγελόταν τὴν πουριτανικὴ «ἀναγέννηση» τῆς Ἑλλάδας, ἐμφάνισε τὴν πιὸ ἐξευτελιστικὴ ἠθικὴ χρεωκοπία. Διασύρθηκε δημόσια, διαπομπεύτηκε ἀπὸ τὸν τύπο — τὸ ὅραμα τοῦ «χριστιανικοῦ πολιτισμοῦ» καὶ τῆς «Καινούργιας Ἑλλάδος» ἔσβησε μέσα στὴν ἠθικὴ ἀνυποληψία καὶ στὴν πιὸ τραγικὴ καταισχύνη.

Μέσα σὲ ἐλάχιστα χρόνια, ἡ συντριπτικὴ πλειοψηφία τῶν μελῶν τῆς ἀδελφότητας «Ζωὴ» ἐγκατέλειψαν τὸ κοινόβιο ἀναζητώντας γνησιότερες μορφὲς χριστιανικῆς στράτευσης. Σὲ αὐτὴ τὴ μαζικὴ ἔξοδο συνέβαλε ἀποφασιστικὰ καὶ ἡ προσπάθεια τοῦ νέου προϊσταμένου Ἠλία Μαστρογιαννόπουλου νὰ καλλιεργήσει ἕνα κλίμα ἐκκλησιαστικῆς καὶ θεολογικῆς πνευματικότητας μέσα στὴν πιετιστικὴ αὐτὴ ἀδελφότητα. Ὅμως ἡ ἀνακάλυψη τῆς ἐκκλησιαστικῆς καὶ θεολογικῆς γνησιότητας ἦταν ἀδύνατο νὰ συμβιβαστεῖ μὲ τὶς παγιωμένες πιὰ δομὲς τῆς προτεσταντικῆς εὐσέβειας καὶ ἡ συνειδητοποίηση τῆς ἀντίφασης ὁδηγοῦσε στὴν ἀκατάπαυστη διαρροὴ τῶν μελῶν.

Τὸ σκληροπυρηνικὸ «διευθυντήριο» τῆς ἀδελφότητας ἀντέδρασε βίαια στὴ διάλυση. Τὸ 1965 καθαίρεσαν τὸν Μαστρογιαννόπουλο ἀπὸ προϊστάμενο καὶ προσπάθησαν νὰ ἀποκλείσουν στεγανὰ κάθε παραπέρα ἐκκλησιαστικὴ-θεολογικὴ «διάβρωση» τῆς ἀδελφότητας. Ὅμως οἱ ἐξελίξεις εἶχαν πιὰ ὁριστικὰ κριθεῖ. Στὸ κοινόβιο ἀπέμεινε ἕνας ἐλάχιστος ἀριθμὸς «ἀδελφῶν», καινούργιο μέλος δὲν προστέθηκε ποτὲ καὶ τὰ σωματεῖα τῆς «κίνησης» καθηλώθηκαν σὲ μιὰ τυπικὴ ἁπλῶς ἐπιβίωση.

Ἀντίθετα μὲ τὴ «Ζωή», ἡ ἀδελφότητα τοῦ «Σωτῆρος» δὲν γνώρισε κρίση θεολογικῆς-ἐκκλησιαστικῆς «διάβρωσης». Παρέμεινε ἑρμητικὰ συνεπὴς στὸν πιετιστικὸ χαρακτήρα της, μὲ ἀράγιστες τὶς δομὲς ὁλοκληρωτικοῦ ἐλέγχου, ἠθικῆς ἀστυνόμευσης καὶ πειθαρχίας τῶν μελῶν της. Ἔτσι μπόρεσε νὰ ἐξακολουθήσει νὰ λειτουργεῖ διατηρώντας σὲ ὑποτυπώδη μορφὴ τὶς πολύπτυχες «ἱεραποστολικές» της δραστηριότητες. Βέβαια, ἡ κοινωνικὴ ἐμβέλεια καὶ ἀπήχηση τῆς «κίνησης» τοῦ «Σωτῆρος» ἦταν ἀπὸ τὴν ἀρχὴ περιορισμένη σὲ ἕνα στενὸ κύκλο μονότροπα θρησκευτικῶν ἀνθρώπων καὶ ἡ προοδευτικὴ συρρίκνωση τῶν ὀπαδῶν τῆς ἔδινε ὅλο καὶ περισσότερο τὰ χαρακτηριστικὰ καταφυγίου ψυχολογικῶν περιπτώσεων θρησκευτικῆς ἰδεοληψίας.

Ὅταν στὴ δεκαετία πιὰ τοῦ '70 ἡ στροφὴ πρὸς τὰ πατερικὰ κείμενα καὶ τὴν ὀρθόδοξη Παράδοση ἄρχισε νὰ ἐμφανίζεται στὴν Ἑλλάδα ὡς ἐπιτακτικὸ αἴτημα καὶ αὐτονόητη προϋπόθεση τῆς θεολογίας καὶ τοῦ κηρύγματος, ἡ «κίνηση» τοῦ «Σωτῆρος» (μιμούμενη τὴν ὀργάνωση τοῦ κληρικοῦ Καντιώτη) ἔκανε ἕναν ἐντυπωσιακὸ στρατηγικὸ ἑλιγμό: Υἱοθέτησε μιὰ συνθηματολογία φανατικῆς ὑπεράσπισης τῆς «ὀρθοδοξίας», μαχητικοῦ ἀντιδυτικισμοῦ καὶ ἀντι-οικουμενισμοῦ, σκληρῆς ἀπαίτησης γιὰ τήρηση τῶν «κανόνων» τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι, οἱ ἄνθρωποι ποὺ μετέφεραν στὴν Ἑλλάδα ἀτόφια τὴ Δύση, γυμνὸ τὸν ρωμαιοκαθολικὸ ρασιοναλισμὸ καὶ τὸν καλβινικὸ ἠθικισμό, ἐμφανίστηκαν ξαφνικὰ ὑποστηρικτὲς τῆς «γνήσιας» ἐκκλησιαστικῆς Ὀρθοδοξίας καὶ Παράδοσης. Ἀλλὰ οὔτε αὐτὸ τὸ τέχνασμα μπόρεσε νὰ λειτουργήσει ἀποδοτικὰ —παρὰ τὴ βαθύτερη σύγχυση ποὺ προκάλεσε— καὶ ἡ «κίνηση» τοῦ «Σωτῆρος» ἐξακολούθησε νὰ συρρικνώνεται καὶ νὰ περιθωριοποιεῖται ἐκκλησιαστικὰ καὶ κοινωνικά. Ἀπέμεινε μὲ ὅλα τὰ γνωρίσματα ποὺ συναντάει κανεὶς σὲ παλιὲς προτεσταντικὲς σέκτες, οἱ ὁποῖες ὅσο περισσότερο φθίνουν, τόσο περισσότερο ἐγκυστώνονται φανατικὰ στὴν πλασματικὴ αὐτάρκεια ἑνὸς δικοῦ τους ἑρμητικὰ στεγανοῦ μικρόκοσμου.

*

Ἂν ἡ «κίνηση» τοῦ «Σωτῆρος» ἀποτέλεσε σχισματικὸ ἀντίγραφο τοῦ «Ἔργου» τῆς «Ζωῆς», τὴ διασκευὴ τοῦ πρωτοτύπου τὴ φιλοδόξησε ἡ ἐξωεκκλησιαστικὴ ὀργάνωση τοῦ κληρικοῦ **Αὐγουστίνου Καντιώτη** (γεννήθηκε τὸ 1907).

Ὁ Καντιώτης ξεκίνησε ἐνταγμένος στὴν ἀδελφότητα τῆς «Ζωῆς». Ἡ μαρτυρημένη ψυχολογική του ἰδιορρυθμία δὲν τοῦ ἐπέτρεψε νὰ παραμείνει στὸ κοινόβιο[48]· ἀποχώρησε καὶ σταδιοδρό-

48. Βλ. *Καταφύγιο ἰδεῶν*, σελ. 151-153.

μησε ὡς ἱεροκήρυκας ἐπαρχιακῶν πόλεων. Στὸ κήρυγμά του ἀκολούθησε τὸ ἠθικιστικὸ-πιετιστικὸ ὑπόδειγμα τῆς «Ζωῆς», ἀλλὰ μὲ τὴν προσθήκη ἑνὸς στοιχείου ὀξύτατης καὶ συχνὰ βίαιης κριτικῆς τῶν «κακῶς κειμένων». Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ «Ζωὴ» ποὺ ἀποσκοποῦσε στὴ θρησκευτικὴ «ἀναγέννηση» τῶν ἀτόμων προκειμένου νὰ κατορθωθεῖ ἡ ἠθικοποίηση τῆς κοινωνίας, ὁ Καντιώτης ἀπαιτοῦσε αὐτὴ τὴν ἠθικοποίηση μὲ «ἀντικειμενικὰ» μέτρα. Ἔγινε πασίγνωστος στὴν Ἑλλάδα, ὅταν ὀργάνωσε διαδηλώσεις φανατισμένων ὀπαδῶν του, μὲ ρόπαλα καὶ σφεντόνες, γιὰ νὰ ἀποτρέψουν τὰ «καλλιστεῖα» (διαγωνισμοὺς γυναικείας ὀμορφιᾶς), σπάζοντας τζάμια καὶ βιτρίνες τῶν ξενοδοχείων ποὺ φιλοξενοῦσαν τέτοιες «ἠθικὲς παρεκτροπές».

Ἡ κηρυκτικὴ ἐπιθετικότητα τοῦ Καντιώτη δὲν λογάριαζε πρόσωπα, θεσμούς, τίτλους, ἀξιώματα. Στὶς προφορικές του ὁμιλίες ἢ στὴ δισέλιδη *Χριστιανικὴ Σπίθα* ποὺ ὁ ἴδιος ἔγραφε καὶ ἐξέδιδε, ἀσκοῦσε βιαιότατη κριτικὴ κυρίως τῶν ἐπισκόπων, ἀλλὰ καὶ τῆς κυβέρνησης, τῶν ἀνακτόρων καὶ ἀξιωματούχων τοῦ κράτους. Αὐτὴ τὴν ἐπιθετικότητα τὴν ἑρμήνευαν οἱ ὀπαδοί του σὰν ἄφοβη παρρησία καὶ ἀκατάβλητο θάρρος, γι᾽ αὐτὸ καὶ τὸν παρομοίαζαν συχνὰ μὲ τὸν Ἰωάννη Χρυσόστομο. Ἀντίθετα, στὸν κοσμικὸ τύπο ὁ Καντιώτης ἀντιμετωπιζόταν πάντοτε σὰν πρόσωπο φαιδρὸ καὶ ἀφορμὴ διακωμώδησης τῆς Ἐκκλησίας.

Τὸ 1959 ὁ Καντιώτης προχώρησε στὴν πρώτη σωματειακὴ συσπείρωση ὀπαδῶν του, ἱδρύοντας τὸν *Σύνδεσμον Θεολόγων «ὁ Σταυρός»* καὶ ἐκδίδοντας ὁμώνυμο περιοδικό. Τὸ 1966 ὁ «Σύνδεσμος» πῆρε τὴ μορφὴ ἀδελφότητας, ἐνῶ παράλληλα ἱδρύθηκε ἡ «ἀγροτοτεχνικὴ» ἀδελφότητα «Ἅγιος Σάββας» γιὰ μὴ-θεολόγους, ἡ γυναικεία ἀδελφότητα «Ἁγία Εἰρήνη» καὶ τοπικὲς ἀδελφότητες μὲ ποικίλα ὀνόματα σὲ διάφορες ἐπαρχιακὲς πόλεις. Ὀργανώθηκαν ἐπίσης οἰκοτροφεῖα φοιτητῶν καὶ μαθητῶν, κεντρικὸ βιβλιοπωλεῖο στὴν Ἀθήνα, αἴθουσες πνευματικῶν συγκεντρώσε-

ων, καὶ ἄρχισαν νὰ ἐκδίδονται δυὸ ἀκόμα ἔντυπα: ὁ *Ἐκκλησιαστικὸς Ἀγὼν* καὶ *Σάλπιγξ Ὀρθοδοξίας*[49].

Τὸ 1967 ἡ δικτατορία τῶν συνταγματαρχῶν ἀπαίτησε ἀπὸ τὸν ἀρχιεπίσκοπο Ἱερώνυμο Κοτσώνη τὴ χειροτονία τοῦ Καντιώτη σὲ ἐπίσκοπο. Ὁ Καντιώτης ἀναδείχθηκε μητροπολίτης Φλωρίνης καὶ τὸ κέντρο τῆς ἐξωεκκλησιαστικῆς του «κίνησης» μεταφέρθηκε στὴν ἐπισκοπική του ἕδρα. Ὁ συνδυασμὸς ἐπισκοπικῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐθύνης καὶ παράλληλης ἐξωεκκλησιαστικῆς «ἱεραποστολῆς» ἦταν ἕνα ἀκόμα περίεργο καινοφανὲς σύμπτωμα στὸν βίο τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας, ποὺ δὲν περιορίστηκε στὴν περίπτωση μόνο τοῦ Καντιώτη.

Πάντως, παρὰ τὴ διεύρυνση τῆς «ἱεραποστολικῆς» του «κίνησης» κατὰ τὸ πρότυπο τῆς «Ζωῆς», τὸ ἔργο τοῦ Καντιώτη ταυτίστηκε μᾶλλον ἀποκλειστικὰ μὲ τὸν κριτικὸ ἔλεγχο ποὺ ἄσκησε. Τὸ «πνευματικὸ» μέρος τοῦ γραπτοῦ καὶ προφορικοῦ του κηρύγματος ἦταν μιὰ ἀφελέστατη ἐγκοσμιοκρατικὴ ἠθικολογία, ἂν ὄχι βάναυσος μανιχαϊσμός, ποὺ δὲν μποροῦσε νὰ ἔχει ἀπήχηση στὰ ἀστικὰ στρώματα, ἐνθουσίαζε μόνο ἄτομα πολωτικῆς ψυχοσύνθεσης: Πρόβαλλε «παρατάξεις» καλοῦ καὶ κακοῦ — ἀπὸ τὴ μιὰ ὁ Χριστός, ἡ ἀρετή, ὁ νόμος, οἱ ἐντολὲς (ὅλα σχηματικὰ ἰδεολογήματα), κι ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ ἁμαρτία, κυρίως ἡ σαρκική, ἡ διαφθορά, ἡ ἀσέβεια (ὅλα ἀντικειμενοποιημένα μέσα στὸν κοινωνικὸ βίο, ταυτισμένα μὲ θεσμούς, συγκεκριμένα ἄτομα, καθορισμένες πράξεις).

Ἐντυπωσιακή, ἂν καὶ ἀνομολόγητη ἐπίπτωση εἶχε στὰ ἐκκλησιαστικὰ περιβάλλοντα ὁ εἰσαγγελικὸς ἔλεγχος ποὺ ἀσκοῦσε ὁ Καντιώτης, κυρίως ἀπὸ τὶς στῆλες τῶν ἐντύπων του. Δεκαετίες ὁλόκληρες, κριτήριο πολλῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐνεργειῶν ἢ θεολογικῶν ἀπόψεων ἦταν στὴν ἑλλαδικὴ Ἐκκλησία ἡ ἀποφυγὴ καὶ μόνο τῆς κριτικῆς τοῦ Καντιώτη. Ἐπίσκοποι, κληρικοὶ καὶ θεολό-

49. Βλ. Β. Γιογατση, *Κοινωνιολογία τῶν θρησκευτικῶν ἀδελφοτήτων*, σελ. 181, 188, 196-198.

γοι, ἀλλὰ καὶ κοσμικοὶ ἄρχοντες μεριμνοῦσαν ἔμφοβοι νὰ μὴν περιπέσουν στὴ μῆνι του: φοβοῦνταν τὸν ἀδίστακτο διασυρμό, τὴν κατασυκοφάντηση, τὶς ὕβρεις καὶ τὴ χυδαιολογία ποὺ μποροῦσε ὁ Καντιώτης νὰ ἐξαπολύσει ἀνεξέλεγκτα ἐναντίον τους. Ποτὲ ὁ ἑλληνικὸς χῶρος —οὔτε καὶ σὲ περιόδους τυραννικῆς δικτατορίας— δὲν γνώρισε τέτοια πνευματικὴ τρομοκρατία, σὰν αὐτὴ ποὺ ἄσκησε ὁ Καντιώτης μέσα στὸ σῶμα τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας.

*

Τὸ ὑπόδειγμα «ἱεραποστολικῆς» δραστηριότητας ἐξωεκκλησιαστικῆς (κατευθυνόμενης ἀπὸ κέντρα καὶ ἡγεσίες —κληρικῶν ἢ λαϊκῶν— ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς ὑπὸ τὸν τοπικὸ ἐπίσκοπο ὁρατῆς ἑνότητας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος) τὸ ἀκολούθησαν καὶ πολλὲς ἀκόμα σωματειακὲς πρωτοβουλίες στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο. Θὰ μποροῦσε ἐνδεικτικὰ νὰ ἀναφέρει κανεὶς τὶς περισσότερο γνωστές:

Οἱ «Ὀρθόδοξες Χριστιανικὲς Ἑνώσεις» (Ο.Χ.Ε.Ν.) ἱδρύθηκαν ἀπὸ τὸν πρωτοπρεσβύτερο Ἄγγελο Νησιώτη, εἶχαν ὡς κέντρο τὴν ἐνορία τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς Ἀθηνῶν, ἀλλὰ ἀνέπτυξαν καὶ πολύπτυχη ἐξωενοριακὴ κατηχητικὴ δραστηριότητα, μὲ ἐπιμέρους σωματεῖα φοιτητῶν, ἐπιστημόνων, κ.λ.π.

Ἡ «Χριστιανικὴ Γωνιά», σωματεῖο ποὺ περιορίστηκε σὲ κύκλους κυριῶν μέσα στὴν Ἀθήνα γιὰ τὴ μελέτη τῆς Ἁγίας Γραφῆς.

Ἡ ἀδελφότητα «Ὁ Παράκλητος», ποὺ ἀκολούθησε τὸ ἀρχικὸ σχῆμα μὲ τὸ ὁποῖο ἐμφανίστηκε ἡ «Ζωή»: κοινοβίου ἱεροκηρύκων καὶ κατηχητῶν, ἀλλὰ μὲ ὑποχρεωτικὴ γιὰ τὰ μέλη του τὴ μοναχικὴ κουρά.

Ἡ ἀδελφότητα «Χρυσοπηγή», ποὺ ἱδρύθηκε ἀπὸ τὸν κληρικὸ Καλλίνικο Καροῦσο (ἀπὸ τὸ 1978 μητροπολίτη Πειραιῶς). Λειτούργησε κυρίως ὡς ὁμάδα συσπείρωσης κληρικῶν, ἀρχικὰ γιὰ τὴν προώθησή τους στὸ ἐπισκοπικὸ ἀξίωμα καὶ κατόπιν γιὰ τὴ συνεργασία τους στὸ ποιμαντικὸ ἔργο.

Ἡ «Πανελλήνιος Ὀρθόδοξος Ἕνωσις» (Π.Ο.Ε.) γνωστὴ κυρίως ἀπὸ τὴν ἔκδοση τῆς ἐφημερίδας *Ὀρθόδοξος Τύπος*. Τὸ μόνο γνωστὸ πρόσωπο τῆς ὀργάνωσης εἶναι ὁ ἱεροδιάκονος Μάρκος Μανώλης, τὰ ὑπόλοιπα στελέχη καὶ οἱ ἐναλασσόμενοι κατὰ περιόδους ἰθύνοντες τῆς ἐφημερίδας μένουν σὲ προσεκτικὰ μεθοδευμένη ἀνωνυμία. Ἡ ἐφημερίδα ἐκφράζει ἕνα σύμφυρμα θέσεων τῶν γνωστῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων: τὸν πιετιστικὸ ἠθικισμὸ τῆς «Ζωῆς» καὶ τοῦ «Σωτῆρος», τὴν εἰσαγγελικὴ βιαιότητα τῆς καντιωτικῆς κριτικῆς, ἀλλὰ καὶ τὴ ζηλωτικὴ ἐπίφαση μιᾶς ὁμολογιακῆς «ὀρθοδοξίας» (μὲ τὰ τυπικὰ γνωρίσματα τῆς ἐκδυτικισμένης ἰδεολογίας), μαζὶ μὲ μιὰν ἀκροδεξιὰ πολιτικὴ τοποθέτηση. Στὴν περίοδο τῆς παρακμῆς τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων, τὸ δημοσιογραφικὸ αὐτὸ ὄργανο τῆς Π.Ο.Ε. λειτούργησε συσπειρωτικὰ γιὰ ἕνα «συντηρητικὸ» θρησκευτικὸ κοινό, δίνοντας διέξοδο στὴν ἀνάγκη φανατισμένης στράτευσης σὲ ἰδεολογικὰ ὑποκατάστατα τῶν χαμένων ὀργανωσιακῶν ὁραμάτων. Παραμένοντας ὡστόσο ἕρμαιο ἀνώνυμων παρασκηνιακῶν ἰθυνόντων, τὸ φύλλο αὐτὸ ἐξέπεσε συχνὰ σὲ δημοσιογραφικὸ «κιτρινισμὸ» πρωτοφανὴ στὰ ἑλλαδικὰ ἐκκλησιαστικὰ χρονικά, προκαλώντας ἐπιπλέον καὶ πελώρια σύγχυση στὶς συνειδήσεις. Ἔπαιξε σκοτεινὸ πολιτικὸ ρόλο στὸ ἐκκλησιαστικὸ πρόβλημα ποὺ δημιούργησε στὴν Κύπρο ἡ ἐντεταλμένη ἀπὸ τὴ στρατιωτικὴ δικτατορία τῶν Ἀθηνῶν καθαίρεση τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Μακαρίου (1973), ὅπως ὑπηρέτησε μὲ ἐξίσου σκοτεινὰ κίνητρα καὶ μιὰ πολεμικὴ διαβρωτικὴ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τοῦ ἁγιορειτικοῦ μοναχισμοῦ.

Ἡ θρησκευτικὴ ὀργάνωση «Χριστιανικὴ Δημοκρατία» ἱδρύθηκε ἀπὸ τὸν δημοδιδάσκαλο καὶ νομικὸ Νικόλαο Ψαρουδάκη καὶ πῆρε τὴ θεσμικὴ μορφὴ ὄχι σωματείου, ἀλλὰ πολιτικοῦ κόμματος. Πρόθεση τοῦ Ψαρουδάκη ἦταν νὰ πραγματοποιήσει αὐτὸ ποὺ ἀναγκάσθηκε νὰ ἀρνηθεῖ ὁ Τσιριντάνης: τὴν ἐνεργὸ ἀνάμιξη τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ζηλωτῶν στὴν πολιτική. Ὅμως τὸ ἐγχείρημά

του εἶχε τόσο ἀνεπαρκεῖς προδιαγραφές, ὥστε καθηλώθηκε σὲ ἕνα ἐπίπεδο ἀξιοσυμπάθητης ἀλλὰ καὶ κωμικῆς ἀφέλειας. Οἱ ἀρχὲς τῆς «Χ.Δ.» ἦταν ἴδιες μὲ αὐτὲς ὅλων τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων, μόνο ποὺ ἐπενδύονταν στὴν πολιτικὴ προοπτική: Ἡ προτεσταντικὴ ἠθικολογία προβαλλόταν ὡς ἀπαίτηση ἐφαρμογῆς τῶν «ἀρχῶν» τοῦ Εὐαγγελίου στὴν πολιτική, οἱ Χριστιανοὶ καλοῦνταν νὰ πάρουν ἀπόσταση τόσο ἀπὸ τὸν ἄθεο μαρξισμὸ ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν ἔμπρακτα ἀθεϊστικὸ καπιταλισμὸ ψηφίζοντας τὸ «χριστιανικὸ» κόμμα τοῦ Ψαρουδάκη. Οἱ συνεχεῖς καὶ παταγώδεις ἐκλογικὲς ἀποτυχίες ἐκτρέψανε τὸν εὐσεβιστικὸ λαϊκισμὸ τοῦ κόμματος σὲ ἀμυντικὴ φανατικὴ μονομανία, ποὺ διέβλεπε παντοῦ ἀντίπαλες «σκοτεινὲς δυνάμεις» καὶ μυστικὲς συνωμοσίες ὑπονόμευσης τῆς «ὀρθοδοξίας». Μόνο ὅταν ἡ στρατιωτικὴ δικτατορία συνέλαβε τὸ 1973 τὸν Ψαρουδάκη καὶ τὸν ἐκτόπισε, κέρδισε ὁ ἴδιος κάποια κοινωνικὴ προβολὴ μέσα στὸ φιλοαριστερὸ κλίμα τῆς μεταδικτατορικῆς περιόδου, δίνοντας στὴν ὀργάνωσή του καινούργια κατεύθυνση «χριστιανοσοσιαλιστική». Τότε συνεργάσθηκαν μαζί του ὁμάδες φοιτητῶν, ποὺ ἀποτέλεσαν γιὰ σύντομο διάστημα μέσα στὰ Πανεπιστήμια τὴ μόνη σοβαρὴ ἔκφραση τῆς πολιτικῆς του προσπάθειας. Τελικά, μὲ τὴ συμπερίληψή του σὲ τιμητικὸ ψηφοδέλτιο («ἐπικρατείας», ποὺ δὲν ἀπαιτοῦσε ψήφους γιὰ τὸ πρόσωπό του) κατόρθωσε ὁ Ψαρουδάκης νὰ ἐκλεγεῖ βουλευτὴς τοῦ σοσιαλιστικοῦ κόμματος (ΠΑ.ΣΟ.Κ.), ὅμως ὁ παιδαριώδης ἠθικισμός του ἦταν μόνο παρουσία θυμηδίας στὴ Βουλή. Σὲ ἑπόμενη προσπάθειά του νὰ ἐπανεκλεγεῖ μὲ τὸ ψηφοδέλτιο τῆς Δεξιᾶς, καθαιρέθηκε ἀπὸ πρόεδρος τοῦ κόμματός του καὶ οἱ συνεργάτες του ἐπανέφεραν τὸ «χριστιανοδημοκρατικὸ» ἐγχείρημα στὴν περιθωριακὴ αὐτονομία.

*

Δὲν θὰ ἦταν ὑπερβολὴ νὰ ἰσχυρισθεῖ κανεὶς ὅτι τὸ φαινόμενο τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων ἀποτελεῖ τὸν ἀποφασιστικότερο σταθμὸ στὴν ἱστορικὴ διεργασία ἀλλοτρίωσης τοῦ Νεώτερου Ἑλληνισμοῦ. Αὐτὴ ἡ διεργασία ξεκινάει ἀπὸ τὸν 14ο κιόλας αἰώνα, διατρέχει τὴ μακρὰ περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας καὶ τὶς πρῶτες δεκαετίες ζωῆς τοῦ ἐλεύθερου ἑλλαδικοῦ κρατιδίου, ὅμως στὴ διάρκεια ὅλων αὐτῶν τῶν αἰώνων περιορίζεται ἡ ἀλλοτρίωση κυρίως στὸν ἐκδυτικισμὸ τῆς διανόησης. Ἀντίθετα, μὲ τὶς ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις ὑπονομεύεται γιὰ πρώτη φορὰ καίρια τὸ ἰσχυρότερο ἔρεισμα ἐκκλησιαστικῆς Ὀρθοδοξίας στὸν ἑλληνικὸ χῶρο: ἡ λαϊκὴ εὐσέβεια.

Σίγουρα, ὅπως σημειώθηκε στὴν ἀρχὴ αὐτοῦ ἐδῶ τοῦ κεφαλαίου, τὸ φαινόμενο τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων ἦταν ὀργανικὸ γέννημα πολλῶν ἱστορικῶν παραγόντων: Τῆς ἱστορικῆς ἀμηχανίας καὶ θεολογικῆς ἀφασίας τῶν ποιμένων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος· τῆς ἐπίδρασης τῶν μισσιοναρίων καὶ τοῦ ἐντυπωσιασμοῦ τῶν λαϊκῶν μαζῶν ἀπὸ τὴ νοησιαρχικὴ καὶ ἠθικιστικὴ «στιλπνότητα» τῆς εὐρωπαϊκοῦ τύπου θρησκευτικότητας· τῶν ραγδαίων μεταλλαγῶν ἀστικοποίησης καὶ συνολικοῦ ἐκδυτικισμοῦ τοῦ κοινωνικοῦ βίου στὴν Ἑλλάδα. Ὅμως, μὲ δεδομένους αὐτοὺς τοὺς παράγοντες, οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις λειτούργησαν ὡς ἀποφασιστικὸς καταλύτης γιὰ τὴν ἀλλοτρίωση τῆς πνευματικῆς καὶ πολιτιστικῆς αὐτοσυνειδησίας τοῦ λαϊκοῦ σώματος. Γιὰ τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ αὐτοσυνειδησία τῶν Ἑλλήνων, οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις ἔπαιξαν ρόλο ἀνάλογο μὲ τὸ ἱστορικὸ πλῆγμα ποὺ ἐπέφερε στὸν Ἑλληνισμὸ ἡ ἀπώλεια τῆς Ἰωνίας, τῆς Καππαδοκίας καὶ τοῦ Πόντου.

Τὸ μέγεθος τῆς ἐπίδρασης τῶν ὀργανώσεων δὲν περιορίζεται στὸν ἀριθμὸ τῶν ὀπαδῶν τους ἢ στὴν προπαγανδιστικὴ ἐμβέλεια τῶν ἐντύπων τους. Ἀλλὰ καθορίζεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι καὶ οἱ ἀντίπαλοι τῶν ὀργανώσεων, ὅπως καὶ τὸ σύνολο σῶμα τοῦ κλήρου καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοίκησης, ἀπομιμήθηκε, ἴσως ἀνεπίγνω-

στα, ἀλλὰ πάντως πιστά, τὶς «ἱεραποστολικὲς» μεθόδους, τὴ νοοτροπία καὶ τὰ πνευματικὰ κριτήρια ποὺ εἰσήγαγαν στὴν Ἑλλάδα οἱ ὀργανώσεις. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ποιμαντική, τὸ κήρυγμα, ἡ κατήχηση, ἡ ἐξομολόγηση, διαμορφώθηκαν, δίχως ἐναλλακτικὲς ἀντιπροτάσεις, κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ ἐξωεκκλησιαστικοῦ ζηλωτισμοῦ. Οἱ ὀργανώσεις παγίωσαν καθολικὰ στὴν Ἑλλάδα τὴ «θρησκειοποίηση» τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐσέβειας: ἐπέβαλαν τὴν ἰδεολογικὴ ἀτομοκεντρικὴ ἐκδοχὴ τῆς πίστης, τὴν ἠθικιστικὴ νομικὴ-δικανικὴ ἐκδοχὴ τῆς σωτηρίας, τὴ μετοχὴ στὴν Εὐχαριστία καὶ στὰ μυστήρια σὰν πράξεις ἀτομικῆς ἀξιομισθίας.

Δὲν εἶναι ἐπομένως ἀβάσιμη ἡ διαπίστωση τοῦ προτεστάντη μελετητῆ Christoph Maczewski, ὅτι «*ὡς ἕνα σημεῖο ἡ κίνηση τῆς Ζωῆς* (μήτρα καὶ πρότυπο ὅλων τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων) *μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς Μεταρρύθμιση τῆς Ὀρθοδοξίας — ἡ ὁποία ὅμως, σὲ σύγκριση μὲ τὴν προτεσταντικὴ Μεταρρύθμιση, δὲν ὁδήγησε σὲ ἐκκλησιαστικὸ σχίσμα*[50]... *Ἀπὸ θεολογικὴ ἄποψη ἡ κίνηση τῆς Ζωῆς θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς Μεταρρύθμιση τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησίας. Ἡ γένεση καὶ ὁ προσανατολισμός της, ὁ ἀγώνας ἐπικράτησής της καὶ ἡ γενικότερη ἀνάπτυξή της παρουσιάζει ἀρκετὲς ἀντιστοιχίες μὲ τὴ Μεταρρύθμιση τοῦ 16ου αἰώνα*»[51].

Αὐτὲς τὶς ἀντιστοιχίες, ποὺ διαπιστώνει ὁ Maczewski, θὰ μπορούσαμε νὰ τὶς ἐντοπίσουμε σὲ τρία ἐπίπεδα: Σὲ ἐπίπεδο ἐκκλησιολογικῶν προϋποθέσεων, σὲ ἐπίπεδο περιεχομένου διδαχῆς καὶ σὲ ἐπίπεδο διαμόρφωσης ἑνὸς τύπου ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς:

α. Τόσο ἡ προτεσταντικὴ Μεταρρύθμιση ὅσο καὶ οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις συμπίπτουν στὴν ἄρνηση τῶν ἐκκλησιολογικῶν προϋποθέσεων πραγματοποίησης τῆς εὐαγγελικῆς σωτηρίας: Δὲν

50. Maczewski, σελ. 64. 51. Maczewski, σελ. 11.

εἶναι ὁ ἐκκλησιοκεντρικὸς τρόπος ὑπάρξεως ποὺ συνιστᾶ τὴν «ὄντως ζωή», ἀλλὰ ἡ ἐμμονὴ στὸν θρησκευτικὸ ἀτομοκεντρισμὸ (στὴν ἀτομικὴ πίστη, στὴν ἀτομικὴ ἠθική, στὴν ἀτομικὴ ἱεραποστολικὴ στράτευση) ποὺ ὁδηγεῖ στὴ «δικαίωση»[52].

Προτεσταντικὴ Μεταρρύθμιση καὶ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις ἀντλοῦν τὸν ἴδιο τὸν λόγο τῆς ὕπαρξής τους ἀπὸ τὴν ἀπόρριψη ἢ τὴν κριτικὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας. Διαβάζουμε στὰ «Πρακτικὰ τῶν Συνελεύσεων» τῆς «Ζωῆς»: *«Οἱ ἱερεῖς δὲν εἶναι εἰς θέσιν νὰ διαφωτίσουν τὸν λαόν. Κυρίως ἀσχολοῦνται εἰς τὸ τελετουργικὸν μέρος, ἀγνοοῦντες παντελῶς τὸ διδακτικὸν ἔργον*[53] *... Ὁ λαὸς πρὸς ἡμᾶς ἀποβλέπει καὶ ἀπὸ ἡμᾶς ζητεῖ νὰ τοῦ δώσωμεν ἀνθρώπους ποὺ θὰ τὸν κατευθύνουν, θὰ τὸν διδάξουν τὴν χριστιανικὴν ἀλήθειαν καὶ θὰ τὸν ὁδηγήσουν εἰς τὴν κατὰ Χριστὸν ζωήν*[54] *... Ὁ Ἐπίσκοπος* (συνολικὰ ὡς βαθμός, ὄχι ὡς προσωπικὴ περίπτωση) *περισπᾶται καὶ ἀπορροφᾶται ἀπὸ τὰ διοικητικὰ καθήκοντα, τὸ ἔργον του κατὰ μέγα μέρος ἔχει καταντήσει ἀληθινὴ γραφειοκρατία... Εὐκόλως ὁ Ἐπίσκοπος καταντᾷ ὑπερόπτης, θυμώδης, πείσμων, ἀλλὰ καὶ φιλάργυρος καὶ πλεονέκτης καὶ κοιλιόδουλος»*[55].

Ἡ περιφρόνηση τοῦ κλήρου καὶ ἡ καταγγελία τῆς ἠθικῆς του ἀνεπάρκειας εἶναι ἀπερίφραστη, προκειμένου νὰ δηλωθεῖ καὶ τονωθεῖ ἡ συνείδηση ἠθικῆς ὑπεροχῆς τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ζηλωτῶν: *«Ἡ διαγωγὴ τοῦ Κλήρου, ἡ μὴ συνάδουσα πρὸς τὴν*

52. «Δὲν εἶναι πιὰ ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἱερωσύνη ποὺ ἔχει τὴν πνευματικὴ αὐθεντία, ἀλλὰ ἡ ἀτομικὴ ἐπιτηδειότητα, δὲν εἶναι πιὰ ὁ ἐκκλησιαστικὸς ὀργανισμὸς ποὺ ὁρίζει αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ γίνει, ἀλλὰ ὁ ἱεραποστολικὸς ἐνθουσιασμὸς ... Τὸ Εὐαγγέλιο περιορίστηκε στὴν Ἠθικὴ καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ Πατέρες χρησιμοποιήθηκαν μὲ πολλὴ μονομέρεια ... Ἡ κίνηση τῆς *Ζωῆς* ἀκολούθησε, μὲ πολλαπλοὺς τρόπους, προτεσταντικὰ πρότυπα ... Ἀπὸ νομικὴ ἄποψη ἡ Ἀδελφότητα βρισκόταν ἔξω ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ δικαιοδοσία, συγκροτημένη ἀποκλειστικὰ πάνω στὴ βάση τῆς κρατικῆς νομοθεσίας περὶ ἐλευθέρου συνεταιρισμοῦ»: MACZEWSKI, σελ. 80, 82, 88.

53. Ἔτος 1930, σελ. 234-235.

54. Ἔτος 1950, σελ. 280.

55. Ἔτος 1932, σελ. 363 καὶ 367.

ἱερὰν ἀποστολήν του καὶ σκανδαλίζουσα τὰς συνειδήσεις, εἶναι ἀπὸ τὰ αἴτια τῆς ἐν τῇ κοινωνίᾳ παρατηρουμένης ἀπιστίας καὶ ἁμαρτίας[56] *... Σήμερον παρατηροῦμεν ὅτι αἱ μεγαλύτεραι ἀσχημίαι τῶν κληρικῶν προέρχονται ἀπὸ τὸ συμφέρον τὸ ὑλικόν, καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ συνηθισμένον αἴτιον τῆς ἀποτυχίας των*[57] *... Ὁ Ἐπίσκοπος δὲν εἰμπορεῖ νὰ περιμένῃ γενναῖόν τι ἀποτέλεσμα ἐκ τοῦ ἔργου του. Ἀρχιερεῖς μὲ ἱκανότητα οὐδὲν τὸ σπουδαῖον κατώρθωσαν... Πρέπει νὰ ἔχῃ τις πολὺν ἐγωϊσμὸν διὰ νὰ νομίζῃ ὅτι ὡς Ἐπίσκοπος θὰ κατορθώσῃ τι τὸ σπουδαῖον*[58] *...* (Ἐνῶ) *ἡ Ζωὴ εἶνε εἰς θέσιν νὰ δρᾷ πνευματικῶς πολὺ περισσότερον ἀπὸ πολλὰς ὁμοῦ Ἐπισκοπάς... Τὸ πνευματικὸν ἔργον τῆς Ἐκκλησίας, τὸ ὁποῖον εἶνε τὸ ὑψηλότερον καὶ ἀποτελεσματικότερον, εἰμποροῦμεν νὰ τὸ ἔχομεν εἰς τὰς χεῖρας μας»*[59].

Ἡ ἐκκλησιολογία τῶν ὀργανώσεων συμπίπτει μὲ αὐτὴν τῆς προτεσταντικῆς Μεταρρύθμισης: καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις ἡ Ἐκκλησία θεωρεῖται σὰν ἡ συλλογικὴ-ἀθροιστικὴ ἔκφραση τῆς εὐσέβειας τῶν ἐπιμέρους ἀτόμων — ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου κατανοεῖται ὡς ἀτομικὸ γεγονὸς ἠθικοποίησης καὶ ὄχι ὡς ἔνταξη καὶ μετοχὴ στὴ ζωτικὴ καὶ ζωοποιὸ ἑνότητα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ἀγνοεῖται ὁλοκληρωτικὰ ἡ συστατικὴ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος παρουσία τοῦ Ἐπισκόπου *«εἰς τύπον καὶ τόπον Χριστοῦ»*, ἡ μυστηριακὴ λειτουργία τῆς πνευματικῆς πατρότητας τοῦ Ἐπισκόπου ποὺ ἐγκεντρίζει τοὺς πιστοὺς στὴν «καινὴ κτίση» τῆς Βασιλείας. Δὲν λειτουργοῦν κατηγορίες καὶ ἐμπειρίες ζωῆς, ἀλλὰ κατηγορίες καὶ ἐμπειρίες ἀτομικῆς ἠθικῆς. Τὸ «πνευματικὸν ἔργον τῆς Ἐκκλησίας» εἶναι γιὰ τὶς ὀργανώσεις ἡ ἠθικοποίηση τῶν χαρακτήρων, γι' αὐτὸ καὶ οἱ ἴδιες, ὡς ἐξωεκκλησιαστικὰ σωματεῖα, καυχῶνται ὅτι τὸ ἐπιτελοῦν «ἀποτελεσματικότερα» ἀπὸ τοὺς ἐπισκόπους.

56. Ἔτος 1924, σελ. 15.
57. Ἔτος 1931, σελ. 306.
58. Ἔτος 1933, σελ. 364.
59. Ἔτος 1933, σελ. 372.

Ἡ Εὐχαριστία, ἡ λατρεία, τὰ μυστήρια, ὑπηρετοῦν τὸν καταρχὴν στόχο τῆς ἀτομικῆς ἠθικοποίησης, ἄσχετα μὲ τὴν ἔνταξη στὸ σῶμα τῆς ἐνορίας καὶ ἐπισκοπῆς. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ ὀργανώσεις διαθέτουν ἰδιωτικοὺς ναοὺς ἢ τελοῦν τὴν Εὐχαριστία σὲ αἴθουσες σωματείων, ὅπου ἡ εἴσοδος ἐπιτρέπεται μόνο μὲ τὴν ἐπίδειξη εἰδικῆς κάρτας, ἐνῶ μεταφέρουν καὶ τὴν ἐξομολόγηση στὰ κτίρια τῶν σωματείων ἢ σὲ ἰδιωτικὰ γραφεῖα. Ἐπειδὴ «τὸ πνευματικὸν ἔργον τῆς Ἐκκλησίας» δὲν εἶναι ἡ ζωοποιὸς συγκρότηση τοῦ εὐχαριστιακοῦ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπο σώματος, ἀλλὰ ἡ ἠθικοποίηση τῶν ἀτομικῶν χαρακτήρων, γι' αὐτὸ καὶ δὲν διστάζουν οἱ ἱεροκήρυκες τῶν ὀργανώσεων νὰ κηρύττουν τὸν «Χριστὸν» ἐκτὸς Ἐκκλησίας καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας — κηρύττουν ὄχι μόνο χωρὶς τὴν ποιμαντικὴ ἔγκριση τοῦ τοπικοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ ἀκόμα καὶ ὅταν ὁ ἐπίσκοπος τοὺς ἔχει ἀπαγορεύσει τὸ κήρυγμα[60].

β. Τὸ περιεχόμενο τῆς διδαχῆς τῶν ὀργανώσεων ἀντιστοιχεῖ ἔκδηλα, καὶ σὲ μεγάλο βαθμὸ ταυτίζεται, μὲ τὶς κλασικὲς θέσεις τῆς προτεσταντικῆς Μεταρρύθμισης — ἰδιαίτερα μὲ τὶς θέσεις τῶν πιετιστικῶν κινημάτων μέσα στὸν Προτεσταντισμό[61].

60. Βλ. *Πρακτικά...*, 1952, σελ. 413-414: «Ὑπάρχουν ἀρχαὶ ἐκκλησιαστικαί, αἱ ὁποῖαι ἐκ παρεξηγήσεως ἢ καὶ διότι δὲν γνωρίζουν κατὰ βάθος τὴν *Ζωήν*, μᾶς βλέπουν μὲ δυσμένειαν ἢ καὶ μὲ ἐχθρότητα. Εἰς τοιαύτας περιπτώσεις πρέπει ἐν πρώτοις νὰ μὴ χάνωμεν τὸ θάρρος μας ... Ἐπὶ πλέον θὰ προσαρμόζωμεν καταλλήλως τὴν ἐργασίαν μας. Ἐὰν οἱ λαϊκοὶ θεολόγοι δὲν ἠμποροῦν νὰ ἐργασθοῦν μὲ τὸ κήρυγμα, θὰ κάμνουν ὁμιλίας καὶ διαλέξεις εἰς αἰθούσας, κυρίως τῶν χριστιανικῶν σωματείων. Δι' αὐτὸ προβάλλει ἐπιτακτικωτέρα ἡ ἀνάγκη ἀνεγέρσεως τοιούτων αἰθουσῶν ... Ἐὰν δὲν ἠμποροῦμεν νὰ διδάξωμεν εἰς τὰ Κατηχητικὰ Σχολεῖα, θὰ συγκεντρώνωμεν τὰ παιδιὰ εἰς ὁμάδας εἰς τὰς χριστιανικὰς αἰθούσας ἢ εἰς σπίτια εὐσεβῶν χριστιανῶν. Ἠμποροῦμεν ἀναλόγως νὰ ἐργασθῶμεν εἰς τὰ ἐργοστάσια καὶ τὰ σχολεῖα, μὲ χριστιανικοὺς ὁμίλους νέων καὶ νεανίδων κλπ. καὶ νὰ κυκλοφοροῦμεν καὶ τὰ περιοδικά μας».

61. «Ἡ κίνηση τῆς *Ζωῆς* ἀκολούθησε μὲ πολλαπλοὺς τρόπους προτεσταντι-

Κοινὴ βάση εἶναι ἡ ἀπολυτοποίηση τῆς Βίβλου ὡς «ἀντικειμενικῆς» αὐθεντίας (sola scriptura). Ἡ αὐθεντία τῆς Βίβλου θεωρεῖται ὑπέρτερη τῆς Ἐκκλησίας ποὺ γέννησε τὴ Βίβλο καταγράφοντας σὲ αὐτὴν τὴν ἐμπειρία της[62]. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ ὀργανώσεις κηρύττουν τὴ Βίβλο ὑποσκελίζοντας τὴν ἐπισκοπικὴ εὐθύνη οἰκοδομῆς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος — τὴν κηρύττουν σὰν «εὐρύτερο» τῆς ἐκκλησιαστικῆς μαρτυρίας κώδικα ἠθικῶν ἐπιταγῶν. Ὁ ἠθικισμὸς τοῦ κηρύγματος ἀποσιωπᾶ τὶς «δογματικὲς» ἀλήθειες, δηλαδὴ τοὺς «ὅρους» τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας τοῦ εὐ-αγγελίου[63]. Ὅλο τὸ περιεχόμενο τῆς ἁγιογραφικῆς μαρτυρίας συρρικνώνεται σὲ ἕναν «χριστοκεντρικὸ» μονισμό: κυριαρχεῖ στὴ διδαχὴ «μόνος ὁ Χριστὸς» (solus Christus) καὶ μόνο ὡς ὑπόδειγμα ἠθικῆς συμπεριφορᾶς[64].

Ὁ «χριστοκεντρικὸς» ἠθικισμὸς συνεπιφέρει στὴ διδαχὴ τῶν ὀργανώσεων, ὡς ἀναπόφευκτη συνέπεια, καὶ ὅλα τὰ ἄλλα τυπικὰ

κὰ πρότυπα ... Ἡ πιετιστικὴ διαμόρφωση τῆς εὐσέβειας ποὺ καλλιέργησε ἡ *Ζωὴ* ἐκφράζεται μὲ ἰδιαίτερη σαφήνεια στὸν *Προορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου*, τοῦ Εὐσέβιου Ματθόπουλου, καὶ στὴ *Μετάνοια*, τοῦ Σεραφεὶμ Παπακώστα. Μὲ τὴ διεύρυνση τοῦ κινήματος ὁ πιετιστικὸς χαρακτήρας γινόταν ἐντονότερος»: MACZEWSKI, σελ. 80 καὶ 84.

62. «Μὲ τὴν ἀποφασιστικὴ στροφὴ πρὸς τὴν Ἁγία Γραφὴ καὶ τὴ χρησιμοποίησή της ὡς θεμελίου τῆς πίστεως καὶ κριτηρίου τῆς πράξεως, ἡ *Ζωὴ* διέρρηξε τὴν παραδοσιακὴ ὀρθόδοξη κατανόηση τῆς Γραφῆς καὶ ἀντέστρεψε τὴν ὡς τότε σχέση Γραφῆς καὶ Παράδοσης»: MACZEWSKI, σελ. 118.

63. «Ἡ ἀπόρριψη τῆς δογματικῆς θεολογίας ἀποδείχθηκε τὸ ἀποφασιστικὸ κλειδὶ γιὰ τὸ ξερίζωμα τῆς *Ζωῆς* ἀπὸ τὴν ἀρχαία ὀρθόδοξη Παράδοση καὶ γιὰ τὴ ῥοπὴ πρὸς τὶς καινούργιες κοινωνικὲς καὶ ἐθνικιστικὲς οὐτοπίες»: MACZEWSKI, σελ. 99.

64. «Τὸ προτεσταντικὸ πνεῦμα τῆς *Ζωῆς* φανερώνεται ἀκόμα περισσότερο στὴ στράτευση γιὰ μιὰ βιβλικὴ ἀνανέωση τῆς πίστης ... Ὁ προτεσταντικὸς solus Christus εἶναι συχνὰ καὶ ἄμεσα ψηλαφητός ... Οἱ συνέπειες ποὺ βγάζει ὁ Προτεσταντισμὸς ἀπὸ τὴν παύλεια ἑρμηνεία τῆς πίστεως, ἐνεργοποιήθηκαν ἀπὸ τὴ *Ζωή*, ἔγιναν κτῆμα τῶν πιστῶν καὶ διαμόρφωσαν ὁλόκληρο τὸ ἀνανεωτικὸ αὐτὸ ἔργο»: MACZEWSKI, σελ. 64.

γνωρίσματα τῆς θρησκευτικότητας τοῦ Προτεσταντισμοῦ: Τὴ νοησιαρχία, τὸν ἠθικὸ εὐδαιμονισμό, τὴ χρησιμοθηρικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀρετῆς, τὴν προτεραιότητα τῆς ἀπολογητικῆς, τὴν πολιτιστικὴ ἀναγκαιότητα τῆς θρησκείας. Αὐτὰ τὰ γνωρίσματα εἶναι πασίδηλα σὲ κάθε σελίδα ἐντύπου καὶ σὲ κάθε πτυχὴ τοῦ ἔργου τῶν ὀργανώσεων. Καὶ μαζί τους οἱ προϋποθετικὲς θεολογικὲς θέσεις ποὺ διαφοροποιοῦν τὴ δυτικὴ χριστιανοσύνη ἀπὸ τὴν Παράδοση τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας: Ἡ δικανικὴ ἀντίληψη τῶν σχέσεων ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ, ἡ θεωρία γιὰ τὴν ἱκανοποίηση τῆς θείας δικαιοσύνης μὲ τὸν σταυρικὸ θάνατο τοῦ Χριστοῦ, ἡ νομικὴ ἐκδοχὴ «μεταβίβασης» τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, ἡ αὐτονομημένη ἑρμηνεία τῆς γενικῆς ἱερωσύνης τῶν λαϊκῶν, ἡ ἄγνοια καὶ ἀποσιώπηση τῆς διάκρισης Οὐσίας καὶ Ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ, ἡ ἄρνηση τοῦ ἡσυχασμοῦ καὶ τῆς νηπτικῆς παράδοσης[65].

Ὅλες αὐτὲς οἱ θέσεις —κεντρικοὶ ἄξονες στὴ διδαχὴ τῶν ὀργανώσεων— δὲν συνιστοῦν μόνο μιὰ κατάφωρη παραβίαση τῶν «ὅρων»-ὁρίων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐ-αγγελίου. Συγκλίνουν ὅλες στὴ βασικὴ αἱρετικὴ ἀπόκλιση τοῦ Προτεσταντισμοῦ, ποὺ εἶναι ἡ μετάθεση τῶν κριτηρίων τῆς ζωῆς (τῆς δυνατότητας τῆς σωτηρίας) ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ μίμηση τοῦ Τριαδικοῦ Πρωτοτύπου, στὴν ἀτομικὴ φύση καὶ στὴ νομική της δικαίωση. Στὴν περίπτωση

65. «Ἡ χειραφέτηση τῆς *Ζωῆς* ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη Παράδοση προχώρησε ὡς τὸ κέντρο τῆς δογματικῆς διδασκαλίας. Συγκρίνοντας κανεὶς π.χ. τὴν ἀντίληψη τῆς *Ζωῆς* γιὰ τὸν Χριστό, στὰ πρῶτα χρόνια, μὲ τὴν παραδοσιακὴ ὀρθόδοξη δογματικὴ διδασκαλία, θὰ μποροῦσε νὰ μιλήσει σχεδὸν γιὰ ρήξη. Στὸ βασικὸ βιβλίο τοῦ πατρὸς Εὐσεβίου (*Ὁ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου*) ἔχει κιόλας συντελεστεῖ ἡ διαφοροποίηση τῆς Χριστολογίας. Ἐκεῖ ὁ Χριστὸς παρουσιάζεται ὄχι πιὰ ὡς μυστικὴ ἑνότητα θείας καὶ ἀνθρώπινης φύσης, ὄχι πιὰ ὡς τὸ ἕνα ἀπὸ τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος, ὄχι πιὰ στὴν οὐράνια δόξα του καὶ στὴν κοσμική του ἀποστολή, ἀλλὰ πρώτιστα ὡς ὁ ἀνθρώπινος ἰδεώδης τύπος καὶ τὸ ἠθικὸ ὑπόδειγμα, ποὺ ὅταν ὁ ἄνθρωπος τὸ μιμηθεῖ καὶ ἐξομοιωθεῖ μὲ αὐτὸ φτάνει στὸν προορισμό του ... Γι' αὐτὸ καὶ στηρίχθηκε —ὄχι ἄδικα— σὲ αὐτὴ τὴ θέση ἡ κατηγορία γιὰ αἵρεση»: MACZEWSKI, σελ. 114.

τῶν ὀργανώσεων αὐτὴ ἡ μετάθεση εἶναι περισσότερο ἀπὸ ἔκδηλη: ὀργανώνεται μεθοδικὰ σὲ συγκεκριμένα σχήματα ἐξωεκκλησιαστικῆς εὐσέβειας καὶ καταλήγει συχνὰ σὲ μιὰ πραγματικὴ Ἐκκλησιομαχία: Καλλιεργεῖται συστηματικὰ ἡ κριτικὴ τῆς ἠθικῆς ἀναξιότητας τοῦ κλήρου καὶ ἰδιαίτερα τῶν ἐπισκόπων[66], ἐνῶ παράλληλα ἐνισχύεται τὸ αἴσθημα ὑπεροχῆς τῶν ὀργανώσεων ἔναντι τῆς Ἐκκλησίας — ἀφοῦ οἱ ὀργανώσεις ὑπερτεροῦν ἐμφατικὰ σὲ ἀντικειμενικὴ «ἠθικὴ καθαρότητα» καὶ «ἱεραποστολικὴ» δράση[67].

Ἡ ταύτιση τῆς διδαχῆς τῶν ὀργανώσεων μὲ τὶς ἀρχὲς καὶ τὴ θρησκευτικότητα τῆς προτεσταντικῆς Μεταρρύθμισης ἐκφράστηκε καὶ μὲ πολὺ συγκεκριμένες μορφὲς πρακτικῆς: Εἰδικὰ ἡ «κίνηση» τῆς «Ζωῆς» βάσισε ἐπὶ δεκαετίες τὸ ἐκδοτικό της ἔργο στὴν ἐπανεκτύπωση καὶ διάδοση πλήθους προτεσταντικῶν βιβλίων, ποὺ πρῶτοι τὰ εἶχαν εἰσαγάγει στὴν Ἑλλάδα οἱ ἄγγλοι καὶ ἀμερικανοὶ μισσιονάριοι στὸν 19ο αἰώνα[68]. Μὲ τὴν ἴδια εὐκολία υἱοθετή-

66. Οἱ ἴδιοι οἱ βαθμοὶ τῆς ἱερωσύνης ἀντιπροσωπεύουν γιὰ τὶς ὀργανώσεις ἠθικὲς κυρίως διαβαθμίσεις, γι' αὐτὸ καὶ *«ἕνας ἐνάρετος ἱερεὺς εἱμπορεῖ νὰ γίνη σεβασμιώτερος καὶ τοῦ Ἐπισκόπου ... περισσότερον ἐπίσκοπος εἱμπορεῖ νὰ εἶνε ὁ ἐνάρετος ἱερεύς»*: *Πρακτικά...*, 1933, σελ. 373. Μὲ τὴν ἴδια αὐτὴ λογικὴ καὶ ἡ ἀναξιότητα τοῦ κλήρου προβάλλεται ὡς στοιχεῖο εὐνοϊκὸ γιὰ τὴν ἐξωεκκλησιαστικὴ δραστηριότητα τῶν ὀργανώσεων: *«Ἡ κατάστασις τοῦ κλήρου μας, κατὰ κοινὴν ὁμολογίαν, δὲν εἶνε καλὴ ... Δημιουργεῖ λοιπὸν συνθήκην εὐνοϊκὴν δι' ἐκείνους ποὺ θέλουν νὰ ἐργασθοῦν καλύτερον μεταξὺ τοῦ λαοῦ»*: Ἔτος 1928, σελ. 167.

67. «Ὁ λαὸς ... πρὸς ἡμᾶς ἀποβλέπει καὶ ἀπὸ ἡμᾶς ζητεῖ νὰ τοῦ δώσωμεν ἀνθρώπους ποὺ θὰ τὸν κατευθύνουν, θὰ τὸν διδάξουν τὴν χριστιανικὴν ἀλήθειαν καὶ θὰ τὸν ὁδηγήσουν εἰς τὴν κατὰ Χριστὸν ζωὴν ... Ἡ Ἀδελφότης ἐκπροσωπεῖ μίαν ὑψηλὴν ἰδεολογίαν, ἡ ὁποία θὰ ἐπιβληθῇ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ... Ἂν εἶχεν ἡ Ἀδελφότης 70 κληρικούς, τὸ ζήτημα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀνορθώσεως θὰ ἐλύετο ... Τὰ πρόσωπα τῆς *Ζωῆς*, καὶ μάλιστα οἱ κληρικοί, ἔχουν κῦρος ἀνώτερον... Σήμερον ἡ Ἀδελφότης εὑρίσκεται εἰς περίοπτον θέσιν καὶ ἀπολαμβάνει τιμῆς ἐκ μέρους ἀρχιερέων, κληρικῶν καὶ μεγάλης μερίδος λαοῦ ... Σήμερον ἡ *Ζωὴ* θεωρεῖται παράγων...». *Πρακτικά...*, ἔτος 1950, σελ. 280, ἔτος 1932, σελ. 383, ἔτος 1935, σελ. 496, ἔτος 1931, σελ. 313 καὶ 298 καὶ 271.

68. Ἐνδεικτικοὶ τίτλοι: *Φαβιόλα*, *Βίβια Περπέτουα*, *Λόγοι Χρυσοί*, *Ψήγμα-*

θηκαν καὶ οἱ «αὐτοσχέδιες προσευχὲς» —τυπικὸ γνώρισμα τῆς προτεσταντικῆς πρακτικῆς—[69], ὅπως καὶ ἡ διαμόρφωση ἀπομιμήσεων τῆς προτεσταντικῆς *«λειτουργίας τοῦ λόγου»* (Wortgottesdienst), μὲ ἀνάγνωση τῆς Βίβλου, ἄσματα ἀπὸ τὸ προτεσταντικὸ *Βιβλίο προσευχῶν* καὶ συναισθηματικοὺς αὐτοσχεδιασμοὺς προσευχῆς[70]. Αὐτὴ ἡ ἐξωεκκλησιαστικὴ λατρεία θεωρήθηκε ἀπὸ τὶς ὀργανώσεις μᾶλλον ἰσόκυρη μὲ τὴν ἐκκλησιαστική, ἀφοῦ ἡ ἴδια ἡ Εὐχαριστία καὶ ἡ μετοχὴ στὰ μυστήρια ἑρμηνεύθηκε μόνο σὰν μέσο ἀτομικῆς ἠθικῆς «καλλιέργειας»[71].

Τέλος, ὀργανώσεις καὶ Μεταρρύθμιση συμπίπτουν στὴν περι-

τα χρυσοῦ, *Ἡ κόρη τοῦ γαλακτοπώλου*, *Ἡ ἱστορία τῆς Ρούθ*, *Ἡ ἀφυπνισθεῖσα συνείδησις*, *Τὸ ὄνειρον τοῦ βίου*, *Τί κατορθώνει ἡ προσευχή*, *Ἡ νεαρὰ Σιβιριανή*, *Ἡ αἱματοπότιστος φυτεία*, κλπ. Βλ. καὶ Γ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως...*, σελ. 192.

69. «Πόσον πρωτότυπον πνεῦμα ὑπῆρξε καὶ πόσον ἠλευθέρωνεν ἑαυτὸν ἀπὸ τὰ δεσμὰ τοῦ ἀμέσου παρελθόντος [ὁ Εὐσέβιος Ματθόπουλος] ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὰς *αὐτοσχεδίους προσευχάς*, τὰς ὁποίας ἐγνώριζε μὲν ἡ ἀρχαία Ἐκκλησία, ἀλλ' ἠγνόει ἡ ἐποχὴ τοῦ π. Εὐσεβίου, ὁ ὁποῖος καὶ τὰς ἐπανέφερε καὶ τὰς εἶχεν εἰς χρῆσιν. Καὶ αἱ *συναθροίσεις* θρησκευτικῶν προσώπων ... καὶ αὐταὶ ἀποτελοῦν πρωτοτυπίαν τοῦ πατρὸς Εὐσεβίου». *Πρακτικά...*, ἔτος 1929, σελ. 184.

70. «Μιὰ συνείδηση μὴ-ἐκκλησιαστικὴ διαμορφώθηκε ὡς ἐσωτερικὴ στάση τῶν πιστῶν. Σύμφωνα δηλαδὴ μὲ τὴν ἀντίληψη τῆς *Ζωῆς* γιὰ τὴν πίστη, ἡ ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ πραγματοποιεῖται μὲ τὴ μίμηση τοῦ Χριστοῦ καὶ τὰ καλὰ ἔργα. Ἀλλὰ ἐπειδὴ καὶ τὰ δύο αὐτὰ μποροῦν νὰ πραγματοποιοῦνται ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς ἐπίσημης Ἐκκλησίας, ἔπαψε νὰ εἶναι αὐτονόητη ἡ ταυτότητα ἐπίσημης καὶ ἀληθινῆς Ἐκκλησίας»: MACZEWSKI, σελ. 96.

71. «Νὰ χρησιμοποιεῖται ἡ λατρεία ὡς μέσον ἱεραποστολῆς, ὅπου αἱ συνθῆκαι τὸ ἐπιτρέπουν ... Οἱ πνευματικοὶ πρέπει ἰδιαιτέρως νὰ προσέχουν τὴν διὰ τῆς ἐξομολογήσεως καλλιέργειαν τῶν στελεχῶν». *Πρακτικά...*, ἔτος 1955, σελ. 571 καὶ 1949, σελ. 276. — «Ἡ *Ζωὴ* ἐνέταξε τὴ λειτουργικὴ μεταρρύθμιση καὶ τὴ μυστηριακὴ ζωὴ στὴν ὑπηρεσία τῆς προσωπικῆς οἰκοδομῆς καὶ τῆς θρησκευτικῆς ἀγωγῆς. Τὸ κήρυγμα ἔπρεπε νὰ ἀνταποκρίνεται στὸ λογικὸ καὶ προπάντων στὴ θέληση, ἡ θεία Κοινωνία νὰ ἰσχυροποιεῖ τὴν ἠθικὴ προσωπικότητα τοῦ πιστοῦ καὶ ἡ ἐξομολόγηση νὰ ἀπελευθερώνει συνεχῶς τὶς δυνατότητες χριστιανικῶν πράξεων»: MACZEWSKI, σελ. 97.



φρόνηση καὶ ἀπόρριψη τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ[72], ὅπως συμπίπτουν καὶ στὴ δημιουργία ἱεραποστολικῶν «ἀδελφοτήτων». Στὴν Ἑλλάδα οἱ σωματειακὲς «ἀδελφότητες» φιλοδοξοῦν τὴν ἀπομίμηση τῶν ρωμαιοκαθολικῶν μοναχικῶν «ταγμάτων», ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα δὲν ἀποτελοῦν παρὰ ἀντιγραφὴ τῶν ζηλωτικῶν κοινοβίων ποὺ ἐμφανίζονται σὲ πολλοὺς κλάδους τοῦ πιετισμοῦ.

γ. Οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις στὴν Ἑλλάδα δημιούργησαν ἕναν τύπο θρησκευτικοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ἐμφανίζει ἐκπληκτικὲς ἀντιστοιχίες μὲ τὸν χαρακτήρα τῶν μελῶν κάθε προτεσταντικῆς πιετιστικῆς «σέκτας». Μόνο ἡ ἄμεση γνωριμία καὶ τῶν δύο τύπων ψυχισμοῦ καὶ κοινωνικῆς παρουσίας μπορεῖ νὰ βεβαιώσει πλήρως αὐτὴ τὴν ἀντιστοιχία. Θὰ ἀρκοῦσαν ὅμως καὶ οἱ κοινωνιολογικὲς ἐπισημάνσεις τῶν κλασικῶν μελετητῶν τοῦ Πιετισμοῦ (Max Weber, Werner Sombart, Martin Schmidt[73]) γιὰ νὰ τὶς ἐπαληθεύ-

72. «Ὁ ἱδρυτὴς τῆς Ἀδελφότητος, ζήσας μέσα εἰς ἕνα καλογηρικὸν περιβάλλον, τὸ ὁποῖον εἶχε παραμερίσει ὁλοτελῶς τὴν Ἁγίαν Γραφὴν καὶ τὴν ζωὴν τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ἀντικατέστησε μὲ τὴν μοναστηριακὴν παράδοσιν ποὺ ἔδιδε ἐξαιρετικὴν σημασίαν εἰς τὴν *Ἁμαρτωλῶν σωτηρίαν*, τὸν *Εὐεργετινόν*, τὸ *Λαυσαϊκὸν* κλπ., ἐν τούτοις ἠμπόρεσε νὰ ἀποσείσῃ τὸν πιεστικὸν αὐτὸν ὄγκον τῆς τοιαύτης παραδόσεως καὶ νὰ μορφώσῃ τὸν ἑαυτόν του εἰς τὴν μελέτην τῆς Ἁγίας Γραφῆς. Ἔτσι ἐμόρφωσε καὶ τοὺς πρώτους συνεργάτας του καὶ μᾶς ἀφῆκε τὸ μέγα αὐτὸ κεφάλαιον ... Ὅταν τρέφωμεν ἰδιοτελῆ ἐλατήρια καὶ ἐπιδιώκομεν ἀξιώματα, θὰ συμβῇ καὶ εἰς ἡμᾶς ὅ,τι καὶ μὲ τὰς Μονάς, ὅπου πηγαίνουν πολλοὶ ὄχι διὰ σκοποὺς πνευματικούς, ἀλλὰ διὰ νὰ ἀσφαλίσουν τὰ μέσα συντηρήσεως ἢ νὰ εὕρουν τὰ μέσα διὰ νὰ σπουδάσουν καὶ ἐπιδιώξουν ἔπειτα θέσεις καὶ ἀξιώματα. Τοιαῦται τάσεις κατέστρεψαν τὰς Μονάς ... Μὴ καταντήσωμεν ὅπως εἰς τὰς Μονὰς σήμερον ... Ἡ Ἀδελφότης μας δὲν εἶναι μοναστικὴ ὥστε νὰ ἔχῃ εἰς ἡμερησίαν διάταξιν ὅλας τὰς ἀκολουθίας ποὺ συνετέθησαν ἀπὸ ἀνθρώπους οἱ ὁποῖοι ἔζων εἰς μοναστήρια καὶ ἔπρεπε νὰ ἔχουν τὴν ἱερὰν ἀδολεσχίαν. Δὲν πρόκειται νὰ τηρήσωμεν αὐτὸν τὸν κανόνα». *Πρακτικά...*, ἔτος 1946, σελ. 201-202, ἔτος 1931, σελ. 300, ἔτος 1931, σελ. 282, ἔτος 1946, σελ. 176-177.

73. Βλ. Max WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen (Mohr-Verl.) 1920. — Werner SOMBART, *Der Bourgeois*, Leipzig

σει κανεὶς ὡς χαρακτηρολογικὰ γνωρίσματα καὶ τῶν ὀπαδῶν τῶν ἑλληνικῶν πιετιστικῶν κινημάτων.

Καλλιεργεῖται καταρχὴν μιὰ πανομοιότυπη ἐξωτερικὴ συμπεριφορά, κοινὸς τύπος —«ἠθικὸς» καὶ «σεμνὸς»— ἀμφίεσης, χειρονομιῶν, βαδίσματος, ὁμιλίας, χαμόγελου. Αὐτὴ τὴν ὁμοιομορφία οἱ ἀδελφότητες τὴν ἀπαιτοῦσαν μὲ συγκεκριμένες ὑποδείξεις: *«Δὲν χρειάζεται χωρίστρα τῶν μαλλιῶν. Ὁ λαιμοδέτης πρέπει νὰ εἶνε ἁπλοῦς καὶ σοβαρός, τὰ δὲ πανταλόνια ὄχι γυριστὰ καὶ μοδέρνα ... Βλέμματα ἄτακτα καὶ γέλωτες ἀνάρμοστοι καὶ λόγοι ἀσύνετοι καὶ ἀπερίσκεπτοι καὶ τρόπος καὶ σύνολον καὶ ἐμφάνισις οὐχὶ κοσμία, εἶναι ἐμπόδια σοβαρὰ εἰς τὸν ἐργάτην τοῦ Εὐαγγελίου ... Πρέπει εἰς ὅλα νὰ μορφώνεται ἑνιαῖος τύπος ... Ἐκδήλωσις καὶ ἀπαύγασμα τῆς ἐσωτερικῆς ὁμοιομορφίας θὰ εἶναι ἡ ἐξωτερικὴ ἐν τῇ συμπεριφορᾷ ὁμοιομορφία ... Πᾶσα παρέκκλισις ἐκ τῆς τετριμμένης ὁδοῦ καὶ καινοτομία αὐθαίρετος μαρτυρεῖ οἴησιν ἢ ἀνοησίαν»*[74].

Ὁ σκοπὸς αὐτῆς τῆς ὁμοιομορφίας στὴ συμπεριφορὰ εἶναι ἡ πρὸς τὰ ἔξω φανέρωση τῆς ἐσωτερικῆς «ἠθικότητας» καὶ ἡ ἀποφυγὴ ἔστω καὶ τοῦ παραμικροῦ ἐνδεχομένου ὑποψίας γιὰ ἔλλειψη «καθαρότητας». Ἀκριβῶς γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ οἱ ὑποδείξεις πρὸς τὰ μέλη τῶν ἀδελφοτήτων καλύπτουν μιὰν ἐξαιρετικὰ λεπτομερειακὴ περιπτωσιολογία: *«Οἱ περιοδεύοντες δὲν πρέπει νὰ ἐμβαίνουν εἰς οὐζοποτεῖα, οὔτε νὰ δέχωνται προσφερόμενα ποτά. Ἐπίσης πρέπει νὰ ἀποφεύγουν τὰ τραταρίσματα εἰς τὰς οἰκίας ... Εἰς δωμάτιον ἀσθενούσης δὲν εἶνε κόσμιον, οὐδὲ ἀσφαλὲς νὰ εἰσερχώμεθα. Πρέπει νὰ ἀσφαλίζωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ πάσης πλευρᾶς, καὶ διὰ τὸν κίνδυνον τῆς ἁμαρτίας καὶ διὰ τὸν κίνδυνον τῆς παρεξηγήσεως ... Πρέπει νὰ τηρῶμεν αὐστηρῶς τὴν ἀρχὴν τῆς ἀποφυγῆς τῶν ἐπισκέψεων εἰς οἰκίας. Ἐν ἀνάγκῃ ἂς ἔχωμεν πρόσωπόν τι*

(Duncker und Humblot) 1913. — Martin Schmidt, *Pietismus* (Kohlhammer-Verl.) 1972.

74. *Πρακτικά...*, ἔτος 1938 σελ. 43, 55, ἔτος 1931, σελ. 284.

σοβαρὸν μαζῇ μας. Ἐάν τις νομίσῃ ὅτι ὑπάρχει περίπτωσις ἐξαιρέσεως τινός, ἂς ἐρωτᾷ δι' ἐπιστολῆς τὸ Κέντρον ... Ἔναντι τῶν μαθητῶν δὲν πρέπει νὰ εἴμεθα διαχυτικοὶ καὶ αἰσθηματικοί ... Ὁ Σατανᾶς παραμονεύει ... Ἡ ἑνιαία συμπεριφορὰ ἐμφανίζει τὰς ἀρχὰς τῆς Ἀδελφότητος»[75].

Ἀναλογικὰ ὁ τύπος τῆς ὁμοιόμορφης συμπεριφορᾶς προεκτείνεται καὶ σὲ ὅλα τὰ μέλη τῶν κατευθυνόμενων ἀπὸ τὶς ἀδελφότητες σωματείων, πάντοτε γιὰ τὴν κατοχύρωση τῆς ἀτομικῆς καὶ συλλογικῆς ἠθικότητας καὶ καθαρότητας. Καταρχήν, ὅπως καὶ στὶς πιετιστικὲς σέκτες, κάθε συγχρωτισμὸς τῶν δύο φύλων εἶναι ἀδιανόητος, ὁ διαχωρισμὸς καὶ ἡ ἀπόσταση μεταξύ τους κανόνας αὐτονόητος. Τὸ ἴδιο καὶ ἡ ἀπαγόρευση τοῦ καπνίσματος, τοῦ οἰνοπνεύματος, τοῦ χοροῦ, τῶν κοσμικῶν διασκεδάσεων, τοῦ θεάτρου καὶ τοῦ κινηματογράφου. Καμιὰ παραχώρηση δὲν εἶναι νοητή, οὔτε καὶ γιὰ τὴν παιδικὴ ἡλικία: *«Θὰ δώσωμεν στὸ παιδὶ καὶ τὸ παιγνίδι, ἀρκεῖ νὰ εἶναι καλὰ παιγνίδια, νὰ ἔχουν τὸ ἄρωμα τῆς χριστιανικῆς ἀληθείας καὶ νὰ προσφέρουν εἰδικὰ διδάγματα. Τὰ θεατρικὰ ὅμως ἔργα πρέπει νὰ ἀπαγορευθοῦν ... ὑπάρχει φόβος νὰ ὠθηθοῦν τὰ παιδιὰ πρὸς τὸ ἐπάγγελμα τοῦ ἠθοποιοῦ ... νὰ συνηθίσουν νὰ πηγαίνουν εἰς τὰ θέατρα, ὅπου αἱ παραστάσεις δὲν εἶναι ὠφέλιμοι ... Πρέπει ἐπίσης ἰδιαιτέρα προσοχὴ νὰ δοθῇ εἰς τὸ ζήτημα τοῦ κινηματογράφου ... Εἶνε ἀλήθεια ἀποδεδειγμένη ὅτι τὸ θέατρον καὶ ὁ κινηματογράφος κατέστρεψαν εἰς τὸν αἰῶνα μας ὅ,τι ἠθικὸν ὑπῆρχε»*[76].

Ἡ λεπτομερέστατη αὐτὴ καθοδήγηση τῆς συμπεριφορᾶς προϋποθέτει, ἀλλὰ καὶ καλλιεργεῖ ἕναν ἁπλοϊκὸ μανιχαϊσμὸ ἀντικειμενικῆς καὶ τεκμαρτῆς διαστολῆς «καλοῦ» καὶ «κακοῦ» μέσα στὸν κοινωνικὸ βίο, ἐνῶ παράλληλα συντηρεῖ ἕνα ὑπερτροφικὸ «ὑπερεγὼ» ἀτομικὸ καὶ συλλογικό. Ἡ πρώτη καὶ ἀγχώδης μέρι-

75. Ἔτος 1938, σελ. 44, 45, 55, ἔτος 1931, σελ. 287.
76. Ἔτος 1945, σελ. 170-171.

μνα κάθε πιετιστῆ —τόσο στὴν προτεσταντικὴ παράδοση ὅσο καὶ στὶς ἑλληνικὲς ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις— εἶναι ἡ ἀποφυγὴ τοῦ «κακοῦ» καὶ ἡ διαφύλαξη τοῦ ἀτομικοῦ ἠθικοῦ του «κύρους»[77], ἡ συντήρηση ἑνὸς ἄψογου καὶ ἀνεπίληπτου προσωπείου. Μὲ καθημερινὴ «αὐτοεξέταση», μὲ καταγραφὴ τῶν ἐπιδόσεων στὴν ἀποφυγὴ ἁμαρτιῶν καὶ στὴν ἐπιτέλεση καλῶν ἔργων, τὸ προσωπεῖο ὑποκαθιστᾶ κάθε ἄλλη αὐτεπίγνωση καὶ ἀποκλείει τὴν ἱκανότητα θέας τοῦ πραγματικοῦ.

Ὑπερτροφικὸ «ὑπερεγὼ» καὶ μανιχαϊστικὸς δυαλισμὸς ὁδηγοῦν ἀναπόφευκτα σὲ μιὰ συλλογικὴ συνείδηση σέκτας «καθαρῶν»: Τὰ μέλη τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων στὴν Ἑλλάδα καλλιεργοῦσαν πάντοτε τὴ βεβαία καύχηση τοῦ λήμματος τῶν «ἐκλεκτῶν», τῆς μόνης γνήσιας χριστιανικῆς παρουσίας[78], γι' αὐτὸ καὶ

77. «Τὸν ἐπίσκοπον δυνάμεθα νὰ ἐπισκεπτώμεθα. Ἀλλὰ δὲν πρέπει νὰ τὸν συνοδεύωμεν εἰς ἐπισκέψεις οἰκογενειῶν. Εἰς τὰς ἐπισκέψεις ὁ θεολόγος κατατρίβει τὸ κῦρος του ... Μὲ κληρικοὺς τῶν ὁποίων ὁ βίος εἶναι ἐπιλήψιμος, θὰ ἀποφεύγωμεν ὅσον τὸ δυνατὸν νὰ ἔχωμεν σχέσιν καὶ ἐπαφήν. Διότι τοῦτο θὰ μειώσῃ τὸ κῦρος μας ... Ἐπικηδείους λόγους δὲν πρέπει νὰ κάμνωμεν ... φθείρουν τὸ κῦρος τοῦ ἱεροκήρυκος ... Δὲν συμφέρει εἰς τὴν Ἀδελφότητα νὰ ἐπιδιώξῃ ἐπισκοπικὰ ἀξιώματα, θὰ διαψευσθῇ ἡ σήμερον ἐπικρατοῦσα ἀγαθὴ ἰδέα περὶ αὐτῆς ... Θὰ εἴμεθα ἀσφαλεῖς, ἐὰν ἔχωμεν ὡς ἀρχὴν τό: μακρὰν ἀπὸ τὸ ἐπισκοπικὸν ἀξίωμα ... θὰ κρατήσωμεν ὑψηλὰ τὸ κῦρος καὶ τὸ γόητρον τῆς Ἀδελφότητος ... Οἱ κληρικοί, ὅταν προσφέρωνται εἰς αὐτοὺς χρήματα διὰ νὰ τὰ διαθέσουν αὐτοὶ εἰς πτωχούς, δὲν πρέπει νὰ τὰ δέχωνται· διότι ἑπόμενον εἶναι νὰ παρεξηγηθοῦν καὶ νὰ χάσουν τὸ κῦρος των» *Πρακτικά*..., ἔτος 1938, σελ. 47, ἔτος 1946, σελ. 149, ἔτος 1938, σελ. 51, ἔτος 1933, σελ. 371, 377-378, ἔτος 1931, σελ. 312-313.

78. «Ἐὰν κατὰ καιροὺς ἀκούωνται σοβαρὰ ὀλισθήματα ὄχι μόνον λαϊκῶν θεολόγων, ἀλλὰ καὶ κληρικῶν, εἶναι εὔκολον νὰ ἐννοήσωμεν ὅτι καὶ ἡμεῖς θὰ περιεπίπτομεν εἰς ὅμοια ἢ καὶ βαρύτερα παραπτώματα, ἐὰν δὲν εἴχαμεν τὴν ἐνίσχυσιν ἐκ τῆς ἐν τῇ Ἀδελφότητι συμβιώσεως καὶ ἀναστροφῆς». *Πρακτικά*..., ἔτος 1930, σελ. 234-235. —«Τὰ πρόσωπα τῆς *Ζωῆς*, καὶ μάλιστα οἱ κληρικοί, ἔχουν κῦρος ἀνώτερον ... Τὸ ἀνώτερον ὅμως κῦρος τῶν προσώπων τῆς *Ζωῆς* δέον νὰ χρησιμοποιῆται διὰ τὴν καθοδήγησιν τῶν Χριστιανῶν». ἔτος 1931, σελ. 313, 314. — «Ἡ Ἀδελφότης ἐκπροσωπεῖ μίαν ὑψηλὴν ἰδεολογίαν, ἡ ὁποία θὰ ἐπι-

διαχώριζαν πάντοτε τοὺς ἀνθρώπους, ἀκόμα καὶ τοὺς ἐνεργὰ μετέχοντες στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, μὲ μοναδικὸ ἀξιολογικὸ μέτρο τὴν ἔνταξη ἢ τὴ μὴ-ἔνταξη στὸ πιετιστικὸ κίνημα (: «εἶναι δικός μας» — «δὲν εἶναι δικός μας»). Ὁ διαχωρισμὸς αὐτός, ἐφαρμοζόμενος καὶ στὸν χῶρο τοῦ κλήρου, δημιούργησε, κυρίως στὰ χρόνια τῆς μεγάλης ἀκμῆς τῶν ὀργανώσεων, μιὰν ὑποβόσκουσα, ἀλλὰ σαφῶς ἀντιληπτὴ πραγματικότητα σχίσματος στοὺς κόλπους τῆς ἑλλαδικῆς ἐκκλησίας. Τὸ σχίσμα ἀπείλησε καὶ τὸ ἴδιο τὸ σῶμα τῶν ἐπισκόπων, ὅταν, μὲ τὴ στρατιωτικὴ δικτατορία τοῦ 1967, «ὀργανωσιακοὶ» ἐπίσκοποι συγκρότησαν «ἀριστίνδην» σύνοδο καὶ ἐκθρόνισαν ἠθικὰ «διαβλητοὺς» συνεπισκόπους τους, γιὰ νὰ ἐκθρονισθοῦν ἀργότερα καὶ οἱ ἴδιοι ἀπὸ τοὺς φανατισμένους ἀντιπάλους τους[79].

Ἂν τελικὰ ἀποφεύχθηκε ἡ δημιουργία φανεροῦ σχίσματος «καθαρῶν» στὴν ἑλλαδικὴ ἐκκλησία, αὐτὸ δὲν ὀφείλεται μόνο στὴν παρακμὴ καὶ περιθωριοποίηση τῶν πιετιστικῶν ὀργανώσεων. Ὀφείλεται κυρίως στὴν ἀπουσία σοβαρῆς καὶ συνειδητῆς θεολογικῆς ἀντίδρασης στὸν ἐξωεκκλησιαστικὸ ζηλωτισμό. Ἀκόμα καὶ οἱ δηλωμένοι ἀντίπαλοι τῶν ὀργανώσεων, ἀρχιεπίσκοποι, ἐπίσκοποι καὶ πανεπιστημιακοὶ θεολόγοι, τὶς ἀντιπολιτεύθηκαν μᾶλλον «διαισθητικά», δίχως σαφὴ ἐκκλησιολογικὰ καὶ θεολογικὰ κριτήρια. Δὲν ὑπῆρχε ἀντίπαλο δέος νὰ ἀντιταχθεῖ στὸ ἠθικιστικὸ «κῦρος» καὶ στὸν «ἱεραποστολικὸ» ἀκτιβισμὸ τῶν ὀργανώσεων. Ἡ ἐκδυτικισμένη εὐσέβεια ἀποδείχθηκε τελικὰ μονόδρομος, καθολικεύθηκε ὡς θρησκευτικὴ πρακτικὴ στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο, υἱοθετήθηκε ἀπὸ φίλους καὶ μὴ τῶν ὀργανώσεων. Τὸ ποιμαντικὸ

βληθῇ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ... Δυνατὸν ἡ *Ζωὴ* νὰ διατηρηθῇ ἐπὶ αἰῶνας». *Πρακτικά...*, ἔτος 1933, σελ. 383 ἔτος 1931, σελ. 307.

79. Βλ. Χρ. Γιαννάρα, «Τὸ ἐκκλησιαστικὸ καὶ ἡ κληρονομιὰ τῆς ἑπταετίας», στὸ βιβλίο *Κεφάλαια Πολιτικῆς Θεολογίας*, Ἀθήνα (Ἐκδ. Παπαζήση) 1976, σελ. 113 κ.ἑ.

ἔργο τῶν περισσότερων μητροπόλεων ὀργανώνεται πιὰ μὲ πιστὴ ἀπομίμηση τῶν «ἱεραποστολικῶν» μεθόδων τοῦ πιετιστικοῦ ζηλωτισμοῦ, κάθε μητρόπολη εἶναι καὶ μιὰ αὐτόνομη πιετιστικὴ «κίνηση» μὲ αἴθουσες «εὐσεβῶν συνάξεων», συλλόγους ἐπιστημόνων, μαθητικὲς «νεολαῖες», κύκλους μελέτης Ἁγίας Γραφῆς, ποικίλα ἔντυπα ἰδεολογικῆς προπαγάνδας[80]. Ὁ ἐξωεκκλησιαστικὸς χριστιανισμὸς (ἡ διαστολὴ τῆς πίστης ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία καὶ τῆς ἠθικῆς ἀπὸ τὴ μετοχὴ στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἄσκηση) ντύθηκε τὴν ἐπίφαση τῆς ἐκκλησιαστικῆς «κανονικότητας».

Οἱ ἴδιες οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις ἔσβησαν ἱστορικὰ μέσα στὴν παρακμὴ καὶ τὴν περιθωριοποίηση, ὅμως ἡ *μεταρρύθμιση* τῆς ἑλλαδικῆς ἐκκλησίας στὴν ὁποία σκόπευαν, εἶναι μᾶλλον μιὰ συντελεσμένη πραγματικότητα.

80. Στὰ ἐκδιδόμενα κάθε χρόνο *Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος* (Ἔκδοσις Ἀποστολικῆς Διακονίας) καταχωρεῖται μὲ λεπτομερειακὴ καταγραφὴ αὐτὴ ἡ πιστὴ ἀπομίμηση τοῦ ἐξωεκκλησιαστικοῦ «μισσιοναρισμοῦ» ἀπὸ πολλὲς μητροπόλεις, κάτω ἀπὸ τὸν τίτλο «Πνευματικὴ Διακονία τῆς Μητροπόλεως».

18. Ο ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ ΚΑΙ Η «ΣΧΟΛΗ» ΤΟΥ

Ἀπὸ τὸν Δημήτριο Κυδώνη ὣς τὸν Παναγιώτη Τρεμπέλα καὶ ἀπὸ τοὺς «φιλενωτικοὺς» τοῦ 14ου αἰώνα ὣς τὶς ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις τοῦ 20ου, ἡ ἱστορία τοῦ Νεώτερου Ἑλληνισμοῦ εἶναι μιὰ πορεία ἀνεπίγνωστης, ἀλλὰ ριζικῆς ἀλλοτρίωσης, διεργασία ραγδαίου —ἂν καὶ ἀτελέσφορου— ἐκδυτικισμοῦ. Ὁ ἀφελληνισμὸς τῶν Ἑλλήνων κρίθηκε κυρίως στὸ ἐπίπεδο τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης: ἡ ἄμβλυνση ἢ καὶ ἀπώλεια αὐτῆς τῆς συνείδησης ἦταν ἀπὸ τοὺς πιὸ ἀποφασιστικοὺς παράγοντες γιὰ τὴν ἀλλοίωση τῆς ἑλληνικῆς ἰδιοπροσωπίας. Κι αὐτό, γιατὶ ἡ ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ συνείδηση διέσωζε τὴν ἑλληνικότητα ὄχι σὰν ἱστορικὴ μνήμη καὶ ἰδεολογικὴ καύχηση, ἀλλὰ ὡς ἀφομοιωμένη λαϊκὴ ἐμπειρία νοηματοδότησης τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης καὶ τῆς ἀνθρώπινης πράξης. Μέσα στὰ ὅρια τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὀρθοδοξίας ὁ Ἑλληνισμὸς ἦταν *τρόπος* καὶ ὄχι *τόπος*, πράξη καὶ ὄχι ἰδεολόγημα, ἦταν δηλαδὴ «ζῶν καὶ ἐνεργὴς» πολιτισμός.

Οἱ συνέπειες τοῦ ἀφελληνισμοῦ τῶν Ἑλλήνων, ἡ πολιτιστική τους ἀλλοτρίωση, —ποὺ δὲν καταλήγει σὲ συνεπὴ ἐκδυτικισμό— ἐμφανίζεται στὴν πορεία τοῦ σύγχρονου κρατιδίου μὲ τὰ συμπτώματα μιᾶς παραλυτικῆς καχεξίας καὶ ὑπανάπτυξης — παίρνει τὴ μορφὴ πραγματικῆς ἱστορικῆς τραγωδίας: Ἐνδημικὲς πολιτικὲς διχοστασίες, ἐμφυλιοπολεμικὲς πολώσεις, δραματικὴ ἀνικανότητα τῶν διαχειριστῶν τῆς ἐξουσίας, ἀνοργάνωτη οἰκονομία, ὑδροκεφαλικὴ καὶ ἀτελέσφορη διοίκηση, καχεκτικὴ καὶ σὲ μόνιμη κρίση παιδεία, μυωπικὴ διπλωματία, ἄκριτος ἰδεολογικὸς μεταπρατισμός, ἐπιδερμικὸς ἐθνικισμός, ἐπαρχιωτικὸς διεθνισμός[1]. Μὲ ὀδυ-

1. Ἀπὸ τὴν πολυπληθὴ βιβλιογραφία ἀνάλυσης τοῦ φαινομένου τῆς νεοελλη-

νηρότερο ἀποτέλεσμα τὴν ἀδιάκοπη συρρίκνωση τοῦ Ἑλληνισμοῦ, τὸ ξερίζωμα ἑλληνικῶν πληθυσμῶν ἀπὸ ἀρχαιότατες κοιτίδες του, ἀλλὰ καὶ τὴ συνεχὴ αἱμορραγία τῆς μετανάστευσης, ὅπως καὶ τὴν ἀδιάκοπη διακύβευση τῆς κρατικῆς ὑπόστασης τοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ τὴν ἀτέρμονη διαδοχὴ στρατιωτικῶν πραξικοπημάτων, κάποιων δικτατοριῶν, συχνῶν ἀλλαγῶν τοῦ πολιτειακοῦ καθεστῶτος, τυφλῆς ἐξάρτησης ἀπὸ «προστάτιδες» δυνάμεις.

Θὰ μποροῦσε νὰ συνοψίσει κανεὶς τὸν πυρήνα αὐτῆς τῆς τραγωδίας στὴ διαπίστωση ὅτι οἱ Ἕλληνες, ἐνῶ θέλουν νὰ ἀφελληνιστοῦν προσλαμβάνοντας τὸ δυτικὸ «ὑπόδειγμα», δὲν καταφέρνουν τὴν πρόσληψη καὶ παραμένουν ἁπλῶς στὴν ἀποδιοργανωτικὴ ἀλλοτρίωση. Πασχίζουν μὲ κάθε τρόπο γιὰ τὸν ὁλοκληρωτικὸ ἐκδυτικισμὸ τοῦ κρατικοῦ καὶ κοινωνικοῦ τους βίου, ἀλλὰ δὲν μποροῦν νὰ τὸν κατορθώσουν. Μοιάζει νὰ ὑπάρχουν ἀσυνείδητες ἀντιστάσεις ἑλληνικότητας στὸν ψυχισμὸ καὶ στὴν ἰδιοσυγκρασία τοῦ Ἕλληνα, ποὺ ἀναστέλλουν καὶ ἀπορρυθμίζουν τὴ λειτουργικότητα τῶν δάνειων δυτικῶν προσλήψεων. Ὅσο κι ἂν προσπαθοῦν οἱ Ἕλληνες, ἀποδείχνεται ἀδύνατο νὰ ἀφομοιώσουν στὴν καθημερινὴ πράξη —στὴν οἰκονομία, στὴν πολιτική, στὴν παιδεία, στοὺς κοινωνικοὺς θεσμούς— τὴ νοησιαρχία καὶ μεθοδικὴ ἀποτελεσματικότητα τοῦ δυτικοῦ προτύπου. Μὲ ἀποτέλεσμα, ἡ μεταπρατικὴ χρήση θεσμῶν, δομῶν καὶ ἰδεῶν νὰ ἀποδείχνεται ὅλο καὶ πιὸ ἀτελέσφορη, καὶ τὸ ἑλλαδικὸ κρατίδιο νὰ φθίνει ἀδιάκοπα μέσα ἀπὸ ἀλλεπάλληλες κρίσεις σὲ κάθε τομέα τοῦ κοινωνικοῦ βίου, δίνον-

νικῆς ὑπανάπτυξης, βλ. ἐνδεικτικά: Ν. Μουζελη, *Νεοελληνική κοινωνία, ὄψεις ὑπανάπτυξης*, Ἀθήνα (Ἑξάντας) 1978. — Στ. Μπαμπαναση, Κ. Σουλα, *Ἡ Ἑλλάδα στὴν περιφέρεια τῶν ἀναπτυγμένων χωρῶν*, Ἀθήνα (Θεμέλιο) 1976. — Τ. Λιγναδη, *Ἡ ξενικὴ ἐξάρτησις κατὰ τὴν διαδρομὴν τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους (1821-1945)*. Ἀθῆναι 1975 — Κ. Τσουκαλα, *Ἐξάρτηση καὶ ἀναπαραγωγή. Ὁ κοινωνικός ρόλος τῶν ἐκπαιδευτικῶν μηχανισμῶν στὴν Ἑλλάδα (1830-1922)*, Ἀθήνα (Θεμέλιο) 1977. — Ρ. Φακιολα, *Ὁ ἐργατικός συνδικαλισμός στὴν Ἑλλάδα*, Ἀθήνα (Παπαζήσης) 1978. — Κυριάκου Σιμοπουλου, *Ξενοκρατία, μισελληνισμός καὶ ὑποτέλεια*, Ἀθήνα 1990.

τας στοὺς πολίτες του τὴν αἴσθηση μόνιμου ἀδιεξόδου καὶ δεδομένης «μοίρας» ποὺ δὲν ἐπιδέχεται διόρθωση.

Ἡ ἀλλοτρίωση, ὁ ἀφελληνισμός, ἡ παραλυτικὴ καχεξία, ὁδηγοῦν φανερὰ καὶ ἀναπότρεπτα τὸ ἑλλαδικὸ κρατικὸ σχῆμα στὸ ἱστορικό του τέλος[2]. Κι ὅμως, παράλληλα μὲ αὐτὴ τὴ φθίνουσα πρόοδο, ἀναλαμπὲς συνειδητῆς ἑλληνικῆς παρουσίας ἐπιβιώνουν ἀπρόσμενα μέσα ἀπὸ ἀνερμήνευτες κυοφορίες καὶ μὲ ἀπροσμέτρητη πάντα δυναμική. Θὰ μποροῦσε νὰ μιλήσει κανεὶς γιὰ ἀραιούς, ἀλλὰ ὀργανικοὺς κρίκους μιᾶς ἀλυσιδωτῆς διαδοχῆς ποὺ διατρέχει τοὺς αἰῶνες, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Γρηγόριου Παλαμᾶ (τοῦ τελευταίου κορυφαίου τῆς ἑλληνικῆς παρουσίας) ὡς σήμερα. Καὶ νὰ συγκαταριθμήσει στοὺς κρίκους αὐτοὺς τὴν ἔκπληξη τῶν ἀπαντήσεων τοῦ Πατριάρχη Ἱερεμία Β΄ στοὺς λουθηρανοὺς θεολόγους, τὸ πατερικὸ ἦθος τῶν *Διδαχῶν* τοῦ Κοσμᾶ Αἰτωλοῦ, τὴ μορφὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Μακάριου Νοταρᾶ, τὰ «ἀπελέκητα» κείμενα τοῦ στρατηγοῦ Μακρυγιάννη. Γιὰ νὰ φτάσει στὸ μέγα πνευματικὸ κεφάλαιο τῆς ἑλληνικῆς καὶ ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς αὐτοσυνειδησίας, τὸν «ἅγιο τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων» Ἀλέξανδρο Παπαδιαμάντη — ἔσχατη τομὴ ἀποκαλύψεων τοῦ τομώτατου ἑλληνικοῦ λόγου.

Ὁ **Ἀλέξανδρος Παπαδιαμάντης** (1851-1911) εἶναι ἔκπληξη τὸ ἴδιο ἀπρόσμενη ὅσο καὶ οἱ προγενέστεροι «κρίκοι» στὴ διαδοχὴ τῶν ἀναλαμπῶν ἑλληνικῆς παρουσίας. Καταρχὴν ξαφνιάζει τὸ μέγεθος τῆς συγγραφικῆς ἰδιοφυΐας, σίγουρα τὸ σημαντικότερο στὴ νεώτερη ἑλληνικὴ λογοτεχνία. Ἐλεύθερος ἀπὸ τὸν παρακμιακὸ διχασμὸ τῶν κωδικῶν ἀντιθέσεων λόγιας καὶ δημώδους γλώσσας, ἀναχωνεύει τρεῖς χιλιάδες χρόνια ἑλληνικῆς ἔκφρασης σὲ μιὰν ἐνάργεια ἀφηγηματικοῦ λόγου πραγματικὰ μοναδική. Μὲ διαφορετικὲς προϋποθέσεις πολιτιστικῆς αὐτοσυνειδησίας, ἡ γλώσσα τοῦ Παπαδιαμάντη θὰ λειτουργοῦσε γιὰ τὸ Γένος ὡς ἀλφαβητάρι παιδείας, ὅπως στοὺς βυζαντινοὺς αἰῶνες ὁ Ὅμηρος.

2. Βλ. Χρ. Γιανναρα, *Finis Graeciae*, Ἀθήνα («Δόμος») 1987.

Μὲ τὰ δεδομένα ὅμως τῆς ἀφελληνισμένης συνείδησης τῶν Νεοελλήνων, τιμήθηκε καὶ ἀναγνωρίστηκε τὸ ἔργο του μόνο σὰν κορύφωμα ποιητικῆς «ἠθογραφίας». Δηλαδή, ἔμεινε ἀνερμήνευτος καὶ ἀκατανόητος ὁ Παπαδιαμάντης. Θεωρήθηκε ὅτι ρομαντικὰ «ἱστορεῖ» καὶ ἀποτυπώνει τὶς ἔσχατες ἐπιβιώσεις τοῦ παραδοσιακοῦ λαϊκοῦ ἦθους στὸ μεταίχμιο δύο κόσμων: τῆς ἀπερχόμενης γραφικότητας τοῦ ἀγροτοποιμενικοῦ «φὸλκ-λὸρ» καὶ τῆς ἐπερχόμενης καὶ μὴ παγιωμένης ἀκόμα ἀστικοποίησης. Ἀλλὰ μιὰ τέτοια συρρίκνωση τοῦ Παπαδιαμάντη σὲ μόνη τὴν ἠθογραφία εἶναι τόσο μυωπική, ὅσο κι ἕνα διάβασμα τοῦ Ντοστογιέφσκυ ποὺ θὰ σταματοῦσε στὴ φαινομενολογία τῆς ρωσικῆς κοινωνίας τοῦ 19ου αἰώνα.

Ὁ ἴδιος ὁ Παπαδιαμάντης, ὅπως κάθε μεγάλος καλλιτέχνης, αὐτοπεριορίζεται σεμνότατα καὶ στενεύει ἑκούσια τὶς προδιαγραφὲς τῆς ἄσκησής του: *«Τὸ ἐπ' ἐμοί, ἐνόσῳ ζῶ καὶ ἀναπνέω καὶ σωφρονῶ, δὲν θὰ παύσω πάντοτε νὰ ὑμνῶ μετὰ λατρείας τὸν Χριστόν μου, νὰ περιγράφω μετ' ἔρωτος τὴν φύσιν καὶ νὰ ζωγραφῶ μετὰ στοργῆς τὰ γνήσια ἑλληνικὰ ἔθη»*[3]. Ἀλλὰ ἀκριβῶς μέσα ἀπὸ τὸν θεληματικὸ αὐτοπεριορισμὸ ἀνοίγονται ἀπεριόριστοι οἱ ὁρίζοντες ἐμβέλειας τῆς γραφῆς του. Ἡ συγκλονιστικὴ ἀνατομία τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρκτικῆς περιπέτειας, ἡ ψηλάφηση τῶν ἀπροσμέτρητων μεγεθῶν τῆς ζωτικῆς ἐμπειρίας, σαρκώνονται μὲ τὴν ἀφηγηματική του τέχνη σὲ ὁποιαδήποτε ἐποχικὴ καὶ κοινωνικὴ φαινομενολογία. Ἡ ἀποκάλυψη τῶν ἀβύσσων τοῦ πάθους μέσα ἀπὸ τὴν ἐξομολόγηση τῆς μοναχῆς Ἀγάπης στοὺς *Ἐμπόρους τῶν Ἐθνῶν* δανείζεται ἱστορικὴ σάρκα ἀπὸ τὸν φραγκοκρατούμενο Ἑλληνισμό[4], ἐνῶ *Ὁ ξεπεσμένος Δερβίσης* κάνει ψηλαφητὸ τὸ *ναὶ* τοῦ Χριστοῦ μὲ τὸν ἐρωτικὸ λυγμὸ τοῦ *ναί* στὴν ἀθηναϊκὴ γειτονιὰ τοῦ Θησείου, τέλη τοῦ περασμένου αἰώνα[5]. Ἡ ἀποκαλυπτικὴ φανέ-

3. «Λαμπριάτικος Ψάλτης», *Ἅπαντα*, Κριτικὴ ἔκδοση Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλου, τόμος Β', Ἀθήνα («Δόμος») 1982, σελ. 517.

4. *Ἅπαντα*, (ἔκδοση Τριανταφυλλόπουλου), τόμος Α', σελ. 223-231.

5. *Ἅπαντα*, τόμος Γ', σελ. 111-116.

ρωση τῶν σημαινομένων δὲν δεσμεύεται στὰ χρονικὰ καὶ περιστατικὰ σημαίνοντα.

Σίγουρα, ὁ ἄλλοτε κόσμος τοῦ νησιοῦ του, τῆς Σκιάθου, προσφέρεται στὸν Παπαδιαμάντη γιὰ νὰ ἀναστήσει, μέσα ἀπὸ ὑπαρκτοὺς στὶς μέρες του ἀνθρώπινους χαρακτῆρες καὶ ἐπιβιώνοντα ἔθη, τὴν ὑποτύπωση τῶν κεφαλαιωδῶν ὑπαρκτικῶν προτεραιοτήτων ποὺ ὁ ἴδιος διερευνᾶ. Μέσα σὲ κοινωνικὸ περίγυρο πολὺ πιὸ τραγικὰ ἐκδυτικισμένον ὁ Ντοστογιέφσκυ ἀπεργάζεται τὴν ἴδια διερεύνηση ἀναδείχνοντας τὶς συντεταγμένες τῆς ὄντως ζωῆς μὲ τὴν ἀνατομία τοῦ ἀρνητικοῦ ἢ τῆς ἀπουσίας τους — ἀνατομία τοῦ κόσμου τῶν ἀμήχανων *Δαιμονισμένων*, τῶν ἀπομιμήσεων τοῦ δυτικοῦ «ὑπερανθρώπου» ἀπὸ τὸν κάθε ἐπαναστατημένο Ρασκόλνικωφ, ἢ τῆς καραμαζοφικῆς ἀμετρίας τοῦ πάθους γιὰ ζωή. Ὁ Παπαδιαμάντης ὑπερτερεῖ σὲ ἔνσαρκο ὑλικὸ ἱστορικῆς κατάδειξης τῆς εὐ-αγγελικῆς Βασιλείας, ψηλαφώντας τὴ θετικὴ φανέρωσή της στὴ λαϊκὴ ἁγιοσύνη τῆς ζωντανῆς ἀκόμα εὐχαριστιακῆς κοινότητας. Νησιώτισες γριὲς «φιλακόλουθοι» καὶ ἁπλοϊκοὶ παπάδες μὲ τὴν κοινὴ εὐόλισθη ἀνθρώπινη φύση, «αἰπόλοι» καὶ βαρκάρηδες ἀνεπίγνωστης ἁγιότητας, μέθυσοι καὶ παράνομοι παιδικῆς ἀθωότητας, λαμπρύνονται ὅλοι δικαιωμένοι μέσα στὸ Σῶμα ποὺ ἀκόμα λειτουργεῖ.

Καὶ ἡ εὐχαριστιακὴ λειτουργία τοῦ λαϊκοῦ σώματος παίρνει στὸ ἔργο τοῦ Παπαδιαμάντη διαστάσεις καθολικῆς κοσμικῆς λειτουργίας, ὅπου ἡ παραμικρὴ πτυχὴ τοῦ αἰσθητοῦ κάλλους τῆς φύσης λειτουργεῖ ὡς λόγος ἐρωτικὸς μὲ τὴν ἐνάργεια τῆς ἀντιφωνίας τοῦ *Ἄσματος*: λόγος Νυμφίου Ἐραστῆ γιὰ τὴν ποθητὴ Νύμφη, κάλλος ποὺ καλεῖ σὲ ἀμεσότητα προσωπικῆς σχέσης[6]. Μὲ τὸ *Ὄνειρο στὸ κῦμα*, τὸν *Ἔρωτα στὰ χιόνια*, τὸν *Ἔρωτα-ἥρωα*, τὸ *Ὑπὸ τὴν βασιλικὴν δρῦν*, τὰ *Ρόδιν' ἀκρογιάλια*, ἀλλὰ καὶ ἐπιμέ-

6. Βλ. Λάμπρου Καμπεριδη, *Τὸ Ναΐ τὸ γλυκύ... τὸ πρᾶον*, Ἀθήνα («Δόμος») ²1990, σελ. 137-152.

ρους πτυχὲς πλήθους ἀκόμα ἀφηγημάτων του, ὁ Παπαδιαμάντης ἐπαναφέρει τὴν ὁριοθεσία τῆς «σωτηρίας» στὴν ὑπαρκτικὴ σχινοβασία τοῦ ἔρωτα — ἀποδεσμεύει τὸν λόγο τῆς ἐκκλησιαστικῆς μαρτυρίας ἀπὸ τὴν ψυχοκτόνο ὑποταγὴ στὴ νοησιαρχία καὶ στὸν ἠθικισμό, ἀποκαλύπτει τὴ ζωτικὴ καὶ ζωοποιὸ προτεραιότητα τῆς ἐρωτικῆς «ἀγαπητικῆς» δύναμης.

Ἡ ἀπαράμιλλη σὲ εὐαισθησία εἰκονογράφηση τοῦ κοσμικοῦ κάλλους κατακλύζει τὰ παπαδιαμαντικὰ κείμενα ὄχι σὰν αἰσθητικὴ περιγραφὴ —φαινομενολογία τῆς τέρψης τῶν ἀτομικῶν αἰσθήσεων—, ἀλλὰ ὡς προσωπικὴ ἀπὸ τὸν ἀφηγητὴ ἀποκρυπτογράφηση ἐρωτικῆς κλήσης: Τῆς κλήσης ποὺ προσωπικὰ ἀπευθύνει ὁ Ἐπώνυμος Ἄκτιστος στὴ μόνη κτιστὴ ὑπόσταση προσωπικῆς μοναδικότητας, στὸ μόνο ἐρωτικὸ ὑποκείμενο τοῦ θείου ζωοποιοῦ ἔρωτα, τὸν ἄνθρωπο. Ὁ Παπαδιαμάντης εἶναι ἡ σημαντικότερη καὶ γνησιότερη θεολογικὴ φυσιογνωμία τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου, ἀκριβῶς γιατὶ ἐπανευρίσκει —μόνος αὐτὸς μέσα στὴ γενικὴ λησμοσύνη— τὸν ἄξονα καὶ τὴν ἀφετηριακὴ προϋπόθεση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐ-αγγελίου: Ὅτι γνωρίζουμε τὸν Θεὸ καλλιεργώντας μιὰ σχέση, ὄχι κατανοώντας ἕνα νόημα. Ἡ σχέση μὲ τὸν Θεὸ γίνεται ἄμεση καὶ αἰσθητὴ μὲ τὴν ἀσκητικὴ πράξη τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας: τὴν ἄσκηση στὴν ἔκ-σταση ἀπὸ τὴ φαντασιώδη αὐτάρκεια τῆς ἀτομικῆς τέρψης, προκειμένου νὰ ψηλαφήσουμε τὸ κάλλος τῆς φύσης ὡς ἐνεργούμενο λόγο ἐρωτικῆς παραφορᾶς τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν προσωπικὴ μοναδικότητα τοῦ κάθε ἀνθρώπου.

Μιὰ τέτοια ψηλάφηση εἶναι κιόλας ἐνεργητικὴ ἀπόκριση εὐγνώμονης εὐχαριστίας τοῦ ἀνθρώπου, ἑόρτιας ἀποδοχῆς τοῦ θείου ἔρωτα, μετοχῆς στὴν πανήγυρη τῶν ἐρωμένων. Ὁ Παπαδιαμάντης «ζωγραφεῖ» αὐτὴ τὴν πανήγυρη τῆς εὐχαριστίας δίχως ἰδεατὲς σχηματοποιήσεις, ἀλλὰ μὲ τὸν ρεαλισμὸ τῆς ἐμμονῆς στὴν ἀσκητικὴ τοῦ κατορθώματος ποὺ ἐμπεριέχει τόσο τὴν ἀποτυχία, ὅσο καὶ τὴ μετατροπή της σὲ ἀμεσότητα κοινωνίας. Δὲν ὑπάρχει διαστολὴ «ἱεροῦ» καὶ «βέβηλου» στὸν Παπαδιαμάντη: Ἀκόμα καὶ

οἱ πιὸ «ἀποϊερωμένες» πτυχὲς τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς λειτουργοῦν στὴν ἑνιαία καθολικὴ ἀντιφωνία ἀγάπης καὶ ἐλευθερίας, θείας μανικῆς φιλανθρωπίας καὶ ἀνθρώπινης συγγνωστῆς ἀνεπάρκειας.

Στὴ σημαντικὴ τῶν περιγραφῶν του ὁ λόγος εἶναι πάντα πλουτισμένος μὲ τὴν ἀκραία ποιητικὴ εὐθυβολία ψαλμικῶν χωρίων, ἁγιογραφικῶν λημμάτων καὶ κυρίως τοῦ πλούτου τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑμνολογίας. Στὴν ἴδια σημαντικὴ εἰκονογραφία, κέντρο κάθε σχεδὸν ἀφηγήματος εἶναι ἕνας ἱερέας, κάποιο ξωκκλήσι, μιὰ λατρευτικὴ ἀκολουθία. Κάθε πτυχὴ τῆς ζωῆς λειτουργεῖ μὲ τὸν ρυθμὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας τοῦ χρόνου: «ἀεικίνητη στάση» ἀνακύκλισης μὲ ἄξονα τὸ παρὸν τῶν ἐλπιζομένων. Καὶ ὁ χῶρος —τὸ ἑλληνικὸ τοπίο στὸν Παπαδιαμάντη— εἶναι σκηνικὸ τῆς ἐρωτικῆς καὶ πάλι σχέσης τοῦ λαοῦ μὲ τὸν ἐπώνυμο Νυμφίο Θεό του: τοπίο κατάσπαρτο μὲ ναΐδρια, ἁγιάσματα, ἀσκητήρια, προσκυνήματα — αἰσθητὰ «σημεῖα» τοῦ χώρου ὅπου ἡ σχέση γίνεται ἀμεσότητα κοινωνίας.

Μόνο μὲ τὸν Ντοστογιέφσκυ μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ ὁ Παπαδιαμάντης, τόσο σὲ συγγραφικὴ δεινότητα ὅσο καὶ σὲ γνησιότητα ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς μαρτυρίας. Μέσα στὴ θεολογικὴ ἀφασία τῶν ὀρθόδοξων Ἐκκλησιῶν τοὺς τελευταίους αἰῶνες, αὐτοὶ οἱ δυὸ «κοσμικοὶ» συγγραφεῖς εἶναι τὰ μόνα μᾶλλον παραδείγματα ἀπρόσμενης εὕρεσης καὶ καταγραφῆς τῶν κριτηρίων γιὰ τὴ διάκριση τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὴ θρησκεία, τῆς αἵρεσης ἀπὸ τὴν ὀρθοδοξία. Ἡ κατάδειξη αὐτῶν τῶν κριτηρίων ἀπαιτεῖ ἐμπεριστατωμένη μελέτη, ποὺ πρέπει κάποτε νὰ ἐπιχειρηθεῖ. Ἐδῶ νὰ σημειώσουμε, μόνο ὡς ἔνδειξη, ἕνα τέτοιο κριτήριο:

Εἶναι ἡ ἐμμονὴ καὶ τῶν δύο —Ντοστογιέφσκυ καὶ Παπαδιαμάντη— στὴ διακινδύνευση ποὺ προϋποθέτει ἡ σχέση μὲ τὸν Θεό. Ἡ διακινδύνευση βεβαιώνει ὅτι πρόκειται πραγματικὰ γιὰ προσωπικὴ σχέση, γιὰ ἄθλημα κοινωνίας. Ἀρνοῦνται καὶ οἱ δυὸ νὰ

ὑποκαταστήσουν τὴ σχέση μὲ τὴν ἀτομικὴ αὐτάρκεια, τὴν τεκμαρτὴ καταμέτρηση ἀρετῶν, ἠθικῶν ἐπιτευγμάτων, ἀξιόμισθου κύρους. Γι' αὐτὸ καὶ καταφάσκουν τὴν τόλμη τῆς ἀποτυχίας. Ὁλόκληρη ἡ ἱστορικὴ πορεία τῆς Ἐκκλησίας εἶναι, «ἀντικειμενικά», μιὰ πελώρια ἀποτυχία, ἀλλὰ ἀποτυχία ποὺ συνιστᾶ εὐ-αγγέλιο σωτηρίας. Ντοστογιέφσκυ καὶ Παπαδιαμάντης μᾶς ἀποκαλύπτουν μὲ τὴν ἴδια ἐνάργεια τὴ ζωοποιὸ δύναμη τῆς Ἐκκλησίας ποὺ πάντοτε *«τελειοῦται ἐν ἀσθενείᾳ»*: Δύναμη μετάπλασης τῆς ἀτομικῆς καὶ συλλογικῆς ἀποτυχίας σὲ πίστη-ἐμπιστοσύνη ἐρωτικῆς αὐτοπαράδοσης στὸν Νυμφίο καὶ Ἐραστὴ τῶν ἀνθρώπων Θεό. Μετάπλασης τῆς θνητῆς φύσης σὲ ὑπαρκτικὴ σχέση, τοῦ θανάτου σὲ ζωή.

Ὅπως ἦταν φυσικό, τὸν Παπαδιαμάντη τὸν ἀπέρριψε μαχητικὰ καὶ ἀπερίφραστα τόσο ὁ θεολογικὸς ἀκαδημαϊσμὸς —διὰ γραφίδος Δημ. Σ. Μπαλάνου[7]— ὅσο καὶ ὁ ἠθικιστικὸς εὐσεβισμὸς — διὰ γραφίδος μοναχοῦ Θεόκλητου Διονυσιάτη[8]. Ὅσο γιὰ τοὺς νεοέλ-

7. «Ἡ θρησκευτικότης του ἦτο καθαρὰ τυπολατρεία μὲ μυστικίζουσαν τάσιν καὶ ἴσως ἀσυνείδητόν τινα πανθεϊστικὴν χροιάν». Βλ. ὁλόκληρο τὸ ἄρθρο του γιὰ τὸν Παπαδιαμάντη στὸ εἰδικὸ ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ «Νέα Ἑστία», Χριστούγεννα 1941.

8. «Ἐνῶ εἶχε πειθαρχήσει σὲ κάποιο βαθμὸ τὰ πάθη τῆς φιλοδοξίας, τῆς φιλαργυρίας καὶ τῶν παραγώγων τους, ὅμως φαίνεται πὼς ἐτιτρώσκετο, σὲ κάποιο μέτρο, ἀπὸ τὸ δαίμονα τῆς φιληδονίας ... Ἐπειδή, λόγῳ συνθηκῶν, δὲν μπόρεσε νὰ ἀνυψωθῇ περισσότερο πνευματικῶς, ἦταν ἑπόμενο νὰ τὸν ἐνεργοῦν τὰ πάθη καί, ἰδιαίτατα, ὁ ἔμφυτος καὶ ἐμπαθὴς ἐρωτικὸς πληθωρισμός ... Ὁ ἀλκοολισμὸς τὸν εἶχε καταβάλει σὲ μεγάλο βαθμό ... ἔγραφε ὕστερα ἀπὸ κρασοκατάνυξη ... Κατέρχεται στὸ χαμηλὸν ἔδαφος παρακολουθήσεως καὶ ἐξαντλητικῆς περιγραφῆς ἐμπαθῶν ἀνθρώπων, ἀλυτρώτων, πτωχοτάτης διανοητικότητος καὶ τελείας ἀπαιδευσίας ... Τὰ διηγήματά του τελικὰ παράγουν μιὰ φαιδρὴ διάθεση, γέλωτες, σαρκικὴ εὐθυμία, αἴσθηση συγκαταβάσεως γιὰ τὴν ἁπλοϊκότητα τῶν ἡρώων, οἶκτο γιὰ τοὺς ἀτυχοῦντες στὶς ἐρωτικὲς ἐπιδιώξεις τους, ἀποδοκιμασία στὴν κακία πολλῶν, αἰσθητικὴ εὐχαρίστηση, αἰσθησιακὸν ἐρεθισμόν»: Μοναχοῦ ΘΕΟΚΛΗΤΟΥ Διονυσιάτου, *Ὁ κοσμοκαλόγηρος Παπαδιαμάντης*, Ἀθῆναι («Ἀστὴρ») 1986, σελ. 34, 40, 43, 70.

ληνες «φωταδιστὲς» λογίους, γι' αὐτοὺς ἔμεινε ἀπρόσιτο καὶ ἀκατανόητο μέγεθος ὁ Παπαδιαμάντης: Τὸν προσέγγισαν μὲ τοὺς παραμορφωτικοὺς φακοὺς τῆς ἰδεολογικῆς τους προκατάληψης καὶ τὸν πολέμησαν ἀντιστρέφοντας μὲ παιδαριώδη αὐθαιρεσία ἀκόμα καὶ τὰ πιὸ θετικὰ δεδομένα κριτικῆς του ἀξιολόγησης — κλασικὸς στὴν ἀνυποψίαστη ἀφέλεια μιᾶς τέτοιας πολεμικῆς, ὁ ἱστορικὸς τῆς λογοτεχνίας Κ. Θ. Δημαρᾶς[9].

Ἦταν φυσικό, ἀφοῦ ὁ Παπαδιαμάντης δὲν χωράει στὰ μεταπρατικὰ σχήματα τοῦ ἐπιστημονισμοῦ, τοῦ πιετισμοῦ καὶ τοῦ φωταδισμοῦ, εἶναι ἁλάτι στυπτικό, δὲν ἀντέχεται. Ξεμασκαρεύει ἀμείλικτα τὰ «φῶτα» τῶν ἀπομιμήσεων τῆς δυτικότροπης καχεξίας, προϋποθέτει μέτρα οὐσιωδῶν ἐπιγνώσεων ἀπρόσιτα σὲ νηπίους. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ τέτοιες ἀπορρίψεις τὸν ἀποδείχνουν ἐξακολουθητικὰ μέτρο ἀψεγάδιαστο γνησιότητας.

*

Τὴν κατεύθυνση ποὺ ἔδειξε ὁ Παπαδιαμάντης φάνηκε νὰ ἀκολουθεῖ ἀργότερα ὁ **Φώτης Κόντογλου** (1897-1965), μορφὴ μὲ πληθωρικὴ παρουσία στὴν ἑλληνικὴ πνευματικὴ ζωή: λογοτέχνης, ἁγιογράφος, ἐπιφυλλιδογράφος, ἐκδότης περιοδικῶν.

Ὁ Κόντογλου ἔφτασε στὴν Ἀθήνα, πρόσφυγας ἀπὸ τὸ Ἀϊβαλί, τὴ χρονιὰ τῆς μικρασιατικῆς καταστροφῆς (1922). Εἶχαν προηγηθεῖ πέντε χρόνια παραμονῆς του στὴν Εὐρώπη (Ἰσπανία καὶ Γαλλία, 1914-1919), ὅπου εἶχε διακριθεῖ γιὰ τὸ ξεχωριστὸ ζωγραφικό του τάλαντο. Ἦταν ὅμως ἐπίσης γνωστὸς καὶ ἀπὸ ἕνα πρῶτο

9. «Ὁ Παπαδιαμάντης διαβάζεται εὔκολα ἀπὸ ἀνθρώπους ποὺ δὲν ἔχουν συνηθίσει στὴν καλὴ ποιότητα ... Ὕφος, ἔκφραση, γλώσσα σχεδὸν τυχαῖα ... ὅλες οἱ οὐλὲς ποὺ ἀφήνει στὸν λόγο ἡ προχειρογραφία ξαναβρίσκονται ἀδιάκοπα στὸ ἔργο του ... Εἶναι συντηρητικός· τὸ θρησκευόμενο Βυζάντιο σὲ στιγμὲς παρακμῆς. Μίσος γιὰ τοὺς Φράγκους, ἀποστροφὴ γιὰ κάθε νεωτερισμό ... Ἕνας κόσμος κλειστός, εὐχάριστος στὴν πρώτη ἐπαφὴ καὶ ἀποπνικτικὸς στὴν διάρκειά του». *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας* (4η ἔκδοση), σελ. 381-384.

πεζογράφημά του (*Pedro Casas*), πού πρόδιδε ἔκτακτη λογοτεχνική ἱκανότητα.

Ἄσκησε καὶ τὶς δυὸ τέχνες, ζωγραφικὴ καὶ λογοτεχνία, μὲ ἐντυπωσιακὲς ἐπιδόσεις. Τὰ πρῶτα λογοτεχνικά του κείμενα ἦταν μιὰ ἔκπληξη στὸν χῶρο τῶν νεοελληνικῶν γραμμάτων: Γραμμένα σὲ χυμώδη λαϊκὴ γλώσσα, μὲ ὕφος καὶ θεματικὴ ἀνατολίτικων παραμυθιῶν, ἐξωτικὲς περιγραφὲς καὶ ἀκραίους στὴν παραδοξότητά τους ἥρωες, κόμιζαν καινούργιες εὐαισθησίες καὶ μιὰν ἀπροσδόκητη γλωσσικὴ φρεσκάδα στὴ νεοελληνικὴ πρόζα. Ἀντίστοιχα στὴ ζωγραφικὴ τολμοῦσε νὰ μεταφέρει τὴν τεχνοτροπία τῆς βυζαντινῆς ἁγιογραφίας σὲ κοσμικὴ θεματολογία — ζωγράφιζε πορτραῖτα, τοπία ἢ καὶ σκηνὲς τῆς ἀρχαιοελληνικῆς μυθολογίας μὲ τὸν τρόπο τῶν ἐκκλησιαστικῶν εἰκόνων, ἀποκαλύπτοντας στοὺς ἔκπληκτους ὁμοτέχνους του τὴν ἀσύγκριτη γοητεία τῶν καθαρὰ ζωγραφικῶν λύσεων πού διασώζει ἡ βυζαντινὴ τεχνική.

Τὸ 1924 ἐκδίδει τὸ περιοδικὸ *Φιλικὴ Ἑταιρεία* («περιοδικὸ τέχνης καὶ ἐλέγχου») μὲ συνεργάτες τὸν ἀρχιτέκτονα Δημήτρη Πικιώνη, τὸν λογοτέχνη καὶ ζωγράφο Στρατὴ Δούκα, τὸν ποιητὴ Κώστα Βάρναλη. Ἡ ἔκδοση σταματάει ὕστερα ἀπὸ ἕξι μόνο τεύχη, ὅμως τὸ περιοδικὸ ἔχει δώσει ἕνα πρῶτο στίγμα στροφῆς πρὸς μιὰν ἑλληνοκεντρικὴ αἰσθητική, στενὰ πάντως συνδεδεμένη μὲ τὴ λογοτεχνία καὶ τὰ εἰκαστικὰ τῆς Εὐρώπης. (Ἡ ἴδια αὐτὴ στροφὴ πρὸς ἕναν αἰσθητικὸ ἑλληνοκεντρισμό, πού παρακολουθεῖ καὶ ἀφομοιώνει τὶς ἐπίκαιρες δυτικὲς τάσεις στὸν γραπτὸ καὶ εἰκαστικὸ λόγο, θὰ συνεχιστεῖ στὴ δεκαετία τοῦ '30 —1935-1937— ἀπὸ τὸ περιοδικὸ *Τὸ 3ο μάτι*, χωρὶς τὴ συμμετοχὴ τοῦ Κόντογλου, μὲ πρωτοβουλία τοῦ Στρατῆ Δούκα, τοῦ Δημήτρη Πικιώνη, τοῦ Χατζηκυριάκου-Γκίκα, τοῦ Σπύρου Παπαλουκᾶ, τοῦ Σωκράτη Καραντινοῦ.)

Ὁ ἴδιος ὁ Κόντογλου, ἀπὸ τὰ τέλη τῆς δεκαετίας τοῦ '30 καὶ μετά, υἱοθετεῖ ὁριστικά, τόσο στὴ ζωγραφικὴ ὅσο καὶ στὴ λογοτεχνία, μιὰν ἐμμονὴ στὴ λαϊκότροπη ἀποκλειστικὰ θρησκευτικὴ

παράδοση. Σταματάει περισσότερο στὰ αἰσθητικὰ καὶ λαογραφικὰ στοιχεῖα τῆς ἑλληνικῆς Ὀρθοδοξίας, γίνεται ὁ φανατικὸς ὑπέρμαχος τῶν λαϊκῶν ἀξιῶν, ποὺ τὶς βλέπει σχεδὸν σὰν αὐτοαξίες. Ἐπιδίδεται κυρίως στὴν ἁγιογραφία, μιμεῖται, χωρὶς νὰ συνεχίζει ὀργανικά, τὴ μεταβυζαντινὴ κρητικὴ σχολή, μὲ ἐντυπωσιακὴ ἔμφαση στὴν τεχνοτροπία καὶ ὄχι στὴ θεολογία τῆς Εἰκόνας. Παράλληλα, στὴ λογοτεχνική του παραγωγή, μιμεῖται τὸ λαϊκὸ συναξάρι, μεταγλωττίζει στὸ λαϊκὸ αὐτὸ ὕφος βιβλικὰ καὶ πατερικὰ κείμενα, μάχεται μὲ ἄρθρα καὶ ἐπιφυλλίδες γιὰ τὴν αἰσθητικὴ καὶ λαϊκὴ γραφικότητα τῆς παραδοσιακῆς Ὀρθοδοξίας.

Τὸ 1952 ἀναλαμβάνει, μαζὶ μὲ τὸν Βασ. Μουστάκη, τὴ διεύθυνση ἑνὸς «μηνιαίου φυλλαδίου ὀρθοδόξου διδαχῆς *Ἡ Κιβωτός*». Τὸ φυλλάδιο ἐπιβιώνει δύο χρόνια καὶ χωρὶς νὰ τὸ διακηρύσσει, φιλοδοξεῖ νὰ εἶναι μιὰ ἔμπρακτη ἄρνηση τῆς ἐκδυτικισμένης καὶ ἐκπροτεσταντισμένης διδαχῆς τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων, ποὺ τότε μεσουρανοῦν. Καλλιεργεῖ ὡστόσο μιὰν ὀρθόδοξη πνευματικότητα μὲ πολὺ ἰσχνὲς θεολογικὲς προϋποθέσεις, ποὺ καταλήγει περισσότερο στὸν ρομαντισμὸ τῆς συντήρησης μιᾶς τυπικῆς ἐθιμικῆς εὐσέβειας, δίχως τὸν δυναμισμὸ καὶ τὴ γονιμότητα τῆς ζωντανῆς Παράδοσης. Ἡ Ὀρθοδοξία τῆς *Κιβωτοῦ* δὲν μπορεῖ, οὔτε θέλει νὰ ἀναμετρηθεῖ μὲ τὰ ἀγωνιώδη ἐρωτήματα τοῦ κοσμικοῦ περίγυρου. Μοιάζει μᾶλλον μὲ περιθωριακὴ ἐπιβίωση τῆς λαϊκῆς παραδοσιακῆς θρησκευτικότητας, διασώζει τὴ νοσταλγικὴ γοητεία τοῦ παρελθόντος, ἀλλὰ ἀδυνατεῖ νὰ ἀρθρώσει λόγο ζωτικῆς παρέμβασης στὸ παρόν.

Πάντως ἡ συμβολὴ τοῦ Φώτη Κόντογλου στὴν ἐνεργοποίηση τῆς ἑλληνικῆς καὶ ὀρθόδοξης αὐτοσυνειδησίας ἦταν, μέσα στὰ πλαίσια τῆς ἐποχῆς του, σημαντική. Ἡ παρουσία του καὶ τὸ ἔργο του λειτούργησαν σὰν καταλύτης γιὰ τὴν ἀφύπνιση τῆς ἀνυποψίαστης ἑλλαδικῆς διανόησης, ἀλλὰ καὶ εὐρύτερα τῆς ἑλλαδικῆς κοινῆς γνώμης, στὴν αἰσθητικὴ τουλάχιστον ἀξία καὶ δυναμικὴ τῆς βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης. Πρὶν ἀπὸ τὸν Κόντογλου,

ἡ βυζαντινὴ ἁγιογραφία —ὅπως καὶ κάθε κληροδότημα τοῦ Βυζαντίου— ἦταν στὴν Ἑλλάδα ἀντικείμενο ὄχι μόνο περιφρόνησης, ἀλλὰ καὶ χλεύης. Ὡς τὰ μέσα περίπου τοῦ 20ου αἰώνα, θεωρεῖτο αὐτονόητο νὰ εἰκονογραφοῦνται οἱ ναοὶ μὲ ἀναγεννησιακὴ θρησκευτικὴ ζωγραφικὴ — ἀκόμα καὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος οἱ ἁγιογράφοι μοναχοὶ μόνο θρησκευτικὲς ζωγραφιὲς ἔφτιαχναν ἀντὶ γιὰ Εἰκόνες. Χάρη στὸν Κόντογλου, στὴν καλλιτεχνικὴ ποιότητα τοῦ ἔργου του καὶ στὸ μαχητικό του πάθος, τὸ κλίμα ἄλλαξε ριζικά. Συνέπεσε, ὁπωσδήποτε, τὴν ἴδια ἐκείνη ἐποχὴ νὰ ἀφυπνισθεῖ καὶ τὸ ἐνδιαφέρον τῆς Εὐρώπης γιὰ τὴ βυζαντινὴ αἰσθητικὴ — ἡ ἀπομίμηση αὐτοῦ τοῦ ἐνδιαφέροντος ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες βοήθησε σημαντικὰ στὸ νὰ γίνει σεβαστὴ καὶ ἀποδεκτὴ ἡ προσπάθεια τοῦ Κόντογλου. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ σύμπτωση δὲν μειώνει τὴ σημασία τῆς προσφορᾶς του.

Ἐπιπλέον ὁ Κόντογλου λειτούργησε ὡς δάσκαλος σὲ πολλούς, ἔστω καὶ παροδικοὺς μαθητές, ἀλλὰ καὶ σὰν ἄξονας ἐπηρεασμοῦ στενότερων καὶ εὐρύτερων κύκλων καλλιτεχνῶν καὶ διανοουμένων. Μαθητὴς τοῦ Κόντογλου ἦταν ὁ ζωγράφος Γιάννης Τσαρούχης, ποὺ μετάπλασε τὴ βυζαντινὴ ζωγραφικὴ αἴσθηση τοῦ πραγματικοῦ σὲ σύγχρονη εὐαισθησία ἑλληνικότητας, ἐνῶ ἔγκαιρα ἔστρεψε τὴν προσοχὴ τῶν συγχρόνων του καὶ στὴν πηγαία ἀφομοίωση τῆς ἁγιογραφικῆς «ἀθωότητας», στὸ ἔργο λαϊκῶν ζωγράφων, ὅπως ὁ Θεόφιλος. Ἀπὸ τὸν ἴδιο κύκλο ξεκίνησε καὶ ὁ μουσικολόγος Σίμων Καρρᾶς, ποὺ ἐπιτέλεσε ἔργο ἀντίστοιχο μὲ τοῦ Κόντογλου γιὰ τὴν ἀφύπνιση τῶν Νεοελλήνων στὴν ἀξία καὶ σημασία τῆς βυζαντινῆς καὶ δημοτικῆς μουσικῆς παράδοσης. Φίλη τοῦ Κόντογλου, τοῦ Τσαρούχη καὶ τοῦ Σίμωνα Καρρᾶ, ἡ Ἀγγελικὴ Χατζημιχάλη ξεκίνησε τὴν ἴδια ἐκείνη ἐποχὴ τὶς πρῶτες συστηματικὲς ἔρευνες γιὰ τὴ λαϊκὴ τέχνη στὴν Ἑλλάδα, συγκεντρώνοντας καὶ δημοσιεύοντας τεράστιο σχετικὸ ὑλικό. Χάρη στὴν ἐπίδραση τοῦ Κόντογλου καθιερωμένοι ζωγράφοι, ὅπως ὁ Σπύρος Παπαλουκᾶς καὶ ὁ Σπύρος Βασιλείου, ἐγκύπτουν στὴ βυζαντινὴ ζωγραφικὴ καὶ

ἁγιογραφοῦν ναούς, ἐνῶ πολλοὶ νεώτεροι ὀνομαστοὶ ἁγιογράφοι, ὅπως ὁ Ράλλης Κοψίδης, ὁ Πέτρος Βαμπούλης, ὁ Γιάννης Τερζῆς, ὁ Ντίνος Ξυνόπουλος, ξεκινοῦν τὴ μαθητεία τους ἀπὸ τὸ ἐργαστήρι τοῦ Κόντογλου. Στὸ ἴδιο ἐργαστήρι μαθήτεψε καὶ ὁ ὑπερρεαλιστὴς ζωγράφος καὶ ποιητὴς Νίκος Ἐγγονόπουλος, ὅμως τὶς ἐκπλήξεις ποὺ ξεπηδοῦσαν ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἐργαστήρι τὶς γεύτηκαν καὶ πολλοὶ ἀκόμα δημιουργοί, λογοτέχνες καὶ ζωγράφοι, τῆς γενιᾶς τοῦ '30[10].

Δυὸ ἀκόμα πρωτοπόροι τῆς ἑλληνοκεντρικῆς ἀφύπνισης ποὺ συντελεῖται στὴ δεκαετία τοῦ '30 καὶ δίνει ὥριμους καρποὺς στὴν πρώτη μεταπολεμικὴ περίοδο, εἶναι ὁ ἀρχιτέκτονας **Δημήτρης Πικιώνης** (1887-1968) καὶ ὁ λογοτέχνης καὶ ζωγράφος **Νίκος Γαβριὴλ Πεντζίκης** (γεννήθηκε τὸ 1908). Ἡ συμβολὴ καὶ τῶν δύο στοὺς τομεῖς τῆς τέχνης ποὺ καλλιέργησαν, ἔχει συστηματικὰ μελετηθεῖ καὶ ἀξιολογηθεῖ[11]. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ στὸ θέμα τῆς σχέσης Ὀρθοδοξίας καὶ Δύσης, ποὺ ἐδῶ μᾶς ἀπασχολεῖ, οἱ δυὸ αὐτοὶ δημιουργοὶ συναντῶνται σὲ ἕναν κοινὸ ἄξονα προσφορᾶς: Στὴν ἐπανεύρεση καὶ ἐνεργὸ ὑπόμνηση τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς κατάφασης τοῦ ὑλικοῦ στοιχείου, τοῦ σεβασμοῦ τῆς ὕλης, ποὺ ἡ Ἐκκλησία τὴν ἐκδέχεται ὡς κτιστὴ σάρκα τοῦ ἄκτιστου Λόγου.

Ἡ ἀλλοτριωτικὴ θρησκειοποίηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης εἶχε ἐπιβάλει καὶ στὴν Ἑλλάδα μιὰ «ἀποπνευματωμένη» ἀντίληψη τῆς Ὀρθοδοξίας, μιὰ ταύτιση τῆς πίστης μὲ ἀφηρημένες «πεποιθήσεις» καὶ τῆς εὐσέβειας μὲ μιὰ ἐξίσου ἀφηρημένη νομικὴ

10. Βλ. τὶς ἐπώνυμες μαρτυρίες ποὺ συγκεντρώθηκαν στὸν τόμο *Μνήμη Κόντογλου*, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις «Ἀστήρ») 1975.

11. Βλ. Ζήσιμου ΛΟΡΕΝΤΖΑΤΟΥ, *Ὁ ἀρχιτέκτονας Δημήτρης Πικιώνης*, Ἀθήνα (Ἴκαρος) 1969. — *Δημήτρης Πικιώνης* (συλλογικὸς τόμος), Ἔκδοση Ἐθνικοῦ Μετσόβειου Πολυτεχνείου, Ἀθήνα 1989. — Δ. ΠΙΚΙΩΝΗ, *Κείμενα*, Ἀθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1985. — Γιώργου ΣΕΦΕΡΗ, *Οἱ ὧρες τῆς Κυρίας Ἔρσης*, Ἀθήνα (Ἑρμῆς) 1973. — Ἀλέξανδρου ΚΟΣΜΑΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Λόγος εἰς Ν. Γ. Πεντζίκην*, Ἀθήνα (Ροές) 1988.

δεοντολογία. Αὐτὸς ὁ ἀπολυτοποιημένος ἰδεαλισμὸς ἀντανακλοῦσε τὸν ἐκλαϊκευμένο πλατωνικὸ δυαλισμό, ποὺ ἀποτέλεσε θεμελιῶδες γνώρισμα τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης. Τὸ ἰδεατὸ καὶ νοητὸ εἶναι καὶ πνευματικό, ἄρα ἐγγύτερο στὸν Θεὸ ποὺ εἶναι Πνεῦμα, ἐνῶ τὸ ὑλικὸ καὶ βιολογικὸ εἶναι ἐξ ὁρισμοῦ ἀκάθαρτο καὶ κακό, ὁ ἀντίθετος πόλος τοῦ πνευματικοῦ. Οὔτε ὑποψία γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμμονὴ στὴ σύνθεση τῆς Χαλκηδόνας, στὴν ταύτιση τῆς Ὀρθοδοξίας μὲ τὴν προσκύνηση τῶν Εἰκόνων, στὴ λαϊκὴ σάρκα τῆς Παράδοσης ποὺ κάνει πράξη τὴ ρήση τοῦ Δαμασκηνοῦ: «Σέβων οὐ παύσομαι τῇ ὕλῃ δι' ἧς ἡ σωτηρία μου εἴργασται»[12].

Ὁ Πικιώνης ἔρχεται νὰ θυμίσει ἐνεργὰ μὲ τὸ ἀρχιτεκτονικό του ἔργο τὸν ὀρθόδοξο σεβασμὸ τοῦ ὑλικοῦ, τὴν ταπεινὴ σπουδὴ τῶν δυνατοτήτων τῆς ὕλης νὰ σαρκώσει τὴ σχέση τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸν ἄκτιστο δημιουργὸ Λόγο. *«Τὸ πρῶτο πράγμα στὴν τέχνη εἶναι ὁ σεβασμὸς τοῦ ὑλικοῦ»*, ἐπαναλάμβανε ὁ Πικιώνης, καὶ ἀποτύπωνε ἐκπληκτικὰ αὐτὸ τὸν σεβασμὸ σὲ κάθε κατασκευή του. Τὰ θεωρητικά του κείμενα ἀποδείχνουν μὲ πόση ἀγάπη καὶ εὐαισθησία εἶχε ἀξιολογήσει τὴν παραδοσιακὴ λαϊκὴ τέχνη, ποὺ εἶναι ὁ μέγας δάσκαλος τῆς ἄθλησης γιὰ τὴν ἀνάδειξη τοῦ προσωπικοῦ λόγου τῆς φύσης. Αὐτὴ ἡ ἀνάδειξη εἶναι γιὰ τὸν Πικιώνη ἔργο πίστης — μὲ προτεραιότητα στὴν πίστη, ὄχι στὸ ἔργο. Τὸ ἔργο πηγάζει ἀπὸ τὴν πίστη, καὶ σὲ μιὰ τέτοια «μαστορικὴ» ἀληθινῆς τέχνης προσπαθοῦσε νὰ μυήσει, δάσκαλος ὁ ἴδιος —καθηγητὴς στὸ Πολυτεχνεῖο καὶ ἀκαδημαϊκὸς ἀργότερα— τοὺς μαθητές του: *«Θὰ χρειαστῇ νὰ πετάξῃς*, γράφει, *ὅ,τι ψεύτικο καὶ περιττὸ φωλιάζει μέσα σου, νὰ γυμνωθῇς μὲ θάρρος ὁλότελα ἀπὸ τὰ ψεύτικα καὶ ἀπατηλὰ ροῦχα ποὺ φοροῦσες ὣς τώρα, καὶ καθαρὸς καὶ ἁγνὸς νὰ αἰσθανθῇς πὼς πάτησες τὸ πύρινο ἔδαφος τῆς πραγματικότητας. Πόσο ψεύτικες θὰ σοῦ φανοῦν τότε ὅλες ἐκεῖνες οἱ θετικὲς ἐργασίες ποὺ χρησίμευαν πρὶν γιὰ νὰ σὲ ξεγελοῦν μὲ τὴ φήμη καὶ τὴν*

12. *Λόγος ἀπολογητικός*, I, 16, Ἔκδοση KOTTER, σελ. 89.

ἐξωτερική ὑπόληψη πού σοῦ χάριζαν, πόσο ὠχρές, τροφή πρόσφορη στόν ἀδηφάγο χρόνο, καί πόσο ἀπό τήν ἄλλη μεριά ἡ πραγματικότητα πού κέρδισες, ὅσο καί μικρή, λαμπερή καί φωτοβόλα. Ἀνάγκη καμιά δέ θἄχης νά προσέξουν τό ἔργο σου, πού μπορεῖ νά μείνη στήν ἀφάνεια πάντοτε, στό μυστικό βάθος τῆς ψυχῆς σου — τί ἀνάγκη νά τό προσέξουν, ὅταν ὁ Θεός ὁ ἴδιος τό προσέχει; Ἔχει καμιά ἀνάγκη ἡ μητέρα νά προσέξη κανείς τήν ἀγάπη στό παιδί της;»[13]

Τό ἦθος τῆς διδαχῆς καί τῶν κειμένων τοῦ Πικιώνη, ὅπως καί τό ἦθος τοῦ καλλιτεχνικοῦ του ἔργου (ζωγραφικοῦ καί ἀρχιτεκτονικοῦ) ἦταν ἀπό τά πιό θαρραλέα τολμήματα ἑλληνικῆς καί ἐκκλησιαστικῆς αἴσθησης τοῦ πραγματικοῦ μέσα στό κυρίαρχο κλίμα τῆς μεταπρατικῆς ἰδεοληψίας πού κυριαρχοῦσε στόν ἑλλαδικό χῶρο. Γιά τήν ἀρχιτεκτονική στήν Ἑλλάδα ἡ παρουσία τοῦ Πικιώνη παραμένει ὁρόσημο, ἔστω καί μέ ἀνεπίγνωστες τίς ἐκκλησιαστικές ρίζες τῆς μαρτυρίας του. Ὅπως βεβαιώνει ὁ Ζήσιμος Λορεντζάτος «τά τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του ὁ Πικιώνης περνοῦσε τίς νύχτες μέ τούς Νηπτικούς Πατέρες τῆς *Φιλοκαλίας* καί στά ἀμέτρητα ἐκεῖνα χαρτάκια τῆς ἀγρύπνιας του σημείωνε τίς φράσεις καί τίς λέξεις, ὅσες τοῦ χρειαζότανε νά βαθαίνη ὁλοένα τό νόημά τους ἤ νά ζαλώνεται ἀπάνω του τήν ἀσήκωτη ἐφαρμογή τους»[14].

Ὁ Νίκος Γαβριήλ Πεντζίκης εἶναι ἰδιαίτερα ἑρμητικός στόν ἐκκλησιαστικό ρεαλισμό του, τόσο στή ζωγραφική ὅσο καί στά πεζογραφήματά του. Υἱοθετεῖ ἔγκαιρα στή γραφή του μιά ἀπό τίς πιό τυπικές εὐρωπαϊκές τάσεις «μοντερνισμοῦ»: τό ἀντι-μυθιστόρημα, μέ τή μορφή τοῦ «ἐσωτερικοῦ μονόλογου», δηλαδή μιᾶς διαδοχῆς συνειρμῶν μέ χαλαρή λογική σύνδεση καί ἑνότητα, ἀλλά μέ ὀργανική ἀλληλουχία ἀνάκλησης βιωμάτων καί ἔντονη συμβο-

13. *Ἡ λαϊκή μας τέχνη κ' ἐμεῖς*, περιοδικό «Φιλική Ἑταιρεία», Α (1925), ἀρ. 4, σελ. 146-147.

14. *Ὅ.π.*, σελ. 52-53.

λικὴ φόρτιση. Τὸ εἶδος αὐτὸ τῆς γραφῆς ἐπιτρέπει στὸν Πεντζίκη μιὰν ἐξαντλητικὴ ἐμμονὴ στὴ βιωματικὴ σχέση μὲ τὸ συγκεκριμένο, ὅπου τὸ βιωματικὸ στοιχεῖο τῆς σχέσης ὑπερβαίνει συνειδητὰ τὴν αἰσθητικὴ γιὰ χάρη τῆς ἐμπειρικῆς ἀμεσότητας τῶν συμβολισμῶν της.

Μὲ μιὰ τέτοια γλώσσα ἀναδείχνεται ἐκπληκτικὰ στὸ ἔργο του ἡ κάθαρση τῆς πνευματικῆς ἐμπειρίας ἀπὸ κάθε ἰδεαλιστικὴ μεταπροπία. Καὶ αὐτὴ ἡ κάθαρση ὁδηγεῖ ὀργανικὰ τὸν Πεντζίκη στὴν ψηλάφιση τοῦ λαϊκοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βιώματος μέσα ἀπὸ τὶς ὑλικὲς καὶ ἐμπράγματες ἀποτυπώσεις του σὲ χτίσματα, κείμενα, εἰκόνες, τρόπους καὶ συνήθειες τῆς καθημερινότητας. Ἡ ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ παράδοση στὴν Ἑλλάδα ταυτίζεται στὸ ἔργο τοῦ Πεντζίκη μὲ τὸ ἀπτὸ ἦθος-τρόπο καὶ τὴ ζωτικὴ λειτουργικότητα ὑλικῶν ἐκφράσεων καὶ συμβόλων τῆς λαϊκῆς εὐσέβειας, τὴν ἔμπρακτη —ὣς τὶς πιὸ ἀδιάφορες γιὰ τὸν «ἀντικειμενικὸ» παρατηρητὴ λεπτομέρειες— λαϊκὴ πίστη.

Τὸ παραδοσιακὸ λ.χ. ἐκκλησιαστικὸ οἰκοδόμημα τοῦ ἑλληνικοῦ χώρου δὲν ἀντιπροσωπεύει γιὰ τὸν Πεντζίκη ἁπλῶς μιὰ αἰσθητικὴ μορφολογία θεολογικῶν συμβολισμῶν, ἀλλὰ τὴν ἀποτύπωση στὸ συγκεκριμένο ὑλικὸ καὶ στὴ μορφή του τῶν βιωμάτων τῆς σχέσης τοῦ τεχνίτη (καὶ κάθε πιστοῦ) μὲ τὴν ἁπτὴ πραγματικότητα τῆς κτίσης ποὺ τελικὰ εἶναι σχέση μὲ τὸν Κτίστη. Καὶ τὰ κείμενα τῆς ὑμνογραφίας δὲν ἐξαντλοῦνται στὴν ποιητικὴ ἔκφραση μιᾶς μεταφυσικῆς σημαντικῆς, ἀλλὰ ἀποτυπώνουν καὶ πάλι συμπυκνωμένο αἴσθημα ἐρωτικοῦ βιώματος κοινωνίας μὲ τὰ πρόσωπα τοῦ Χριστοῦ, τῆς Θεοτόκου, τῶν Ἁγίων. Ἡ σωματικὴ αἴσθηση αὐτῆς τῆς κοινωνίας εἶναι τὸ κεντρικὸ μοτίβο τῆς συνειρμικῆς ἀνάκλησης βιωμάτων στὸν μονόλογο τοῦ Πεντζίκη.

Βέβαια, δὲν μπορεῖ νὰ παραβλέψει κανεὶς ὅτι αὐτὸς ὁ μονόλογος ἐξελίσσεται προοδευτικὰ σὲ ἀκατάσχετη παραληρηματικὴ εὐφορία, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ κυριαρχεῖ περισσότερο στὸ λογοτεχνικὸ ἔργο τοῦ Πεντζίκη ἡ τεχνοτροπικὴ εὑρηματικότητα, ἡ «μανιέ-

ρα», καὶ λιγότερο ἡ ἐνάργεια τῆς μαρτυρίας. Ὡστόσο, μέσα στὴν κατακλυσμικὴ αὐτὴ «μανιερίστικη» παραγωγὴ ὑπάρχουν πάντοτε σελίδες μοναδικῆς καὶ ἀποκαλυπτικῆς διαύγειας βιωματικοῦ πλούτου.

Χαρακτηριστικὴ καὶ εὐγενικὴ μορφὴ τῆς ἴδιας γενιᾶς εἶναι ὁ **Γιῶργος Θεοτοκᾶς** (1906-1966), μυθιστοριογράφος, δοκιμιογράφος καὶ θεατρικὸς συγγραφέας. Πνεῦμα ἀνήσυχο καὶ φιλελεύθερο, ἐκπροσώπησε στὴν Ἑλλάδα τὶς προοδευτικότερες τάσεις τοῦ δυτικοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ φιλελευθερισμοῦ, ἀλλὰ μὲ συνειδητὴ προσπάθεια —μοναδικὴ στοὺς χώρους τῆς νεοελληνικῆς διανόησης— γιὰ τὴν ὀργανικὴ ἀφομοίωση τοῦ δυτικοῦ ἐπικαιρικοῦ προσλήμματος στὴν ἑλληνικὴ ἰδιαιτερότητα. Τὸ δοκίμιό του *Ἐλεύθερο πνεῦμα*, δημοσιευμένο τὸ 1929, θεωρήθηκε «μανιφέστο» τῆς γενιᾶς τοῦ '30: ἕνα κείμενο ἀνησυχιῶν καὶ πείσματος γιὰ τὸ «ξεβάλτωμα» τῆς Ἑλλάδας ἀπὸ τὴν ὑπανάπτυξη τοῦ μεταπρατισμοῦ καὶ τῆς σύγχυσης, ἂν καὶ δίχως ἀκόμα ξεκάθαρα κριτήρια πνευματικῆς αὐτοσυνειδησίας τοῦ Ἕλληνα.

Στὰ μυθιστορήματα ποὺ ἀκολουθοῦν διαφαίνεται ἡ ἴδια ἑλληνοκεντρικὴ ἀνησυχία καὶ μιὰ ἀνθρωπολογία παραδοσιακῆς ἀστικῆς εὐγένειας μὲ ἄξονα τὴν κριτικὴ νηφαλιότητα καὶ τὴν ἑλληνικὴ αἴσθηση τοῦ μέτρου μέσα στὴν ἑλλαδικὴ κοινωνικοπολιτικὴ ἀνισορροπία. Μὲ τὴν ἐπιφυλλιδογραφία του στὸ *Βῆμα*, γιὰ ἀρκετὰ χρόνια, ὁ Θεοτοκᾶς παρεμβαίνει συνεχῶς στὴ δημόσια ζωή, μὲ πάθος ἀγάπης γιὰ τὸν τόπο καὶ προσπάθεια *«νὰ διατηρηθοῦν, μέσα στὴν καταιγίδα* (τοῦ διχασμοῦ, τοῦ ἐμφυλίου, τῆς δημαγωγίας), *ὅσο εἶναι κατορθωτό, τὰ δικαιώματα τοῦ πνεύματος, ὁ σεβασμὸς τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν ἄνθρωπο, τὸ αἴσθημα τῆς δικαιοσύνης καὶ οἱ δυνατότητες τῆς κοινωνικῆς προόδου γιὰ τὸ μέλλον»*[15].

Στὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του ἀνακαλύπτει τὴν ἀνεπί-

15. Γιώργου Θεοτοκα, *Πνευματικὴ πορεία*, Ἀθήνα (Φέξης) 1961, σελ. 121.

γνωστη ὡς τότε καὶ στὸν ἴδιο δυναμικὴ τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Ρωμαλέα μαρτυρία αὐτῆς τῆς ἀνακάλυψης εἶναι τὰ τρία τελευταῖα βιβλία του: Ἕνα ταξιδιωτικό, *Ταξίδι στὴ Μέση Ἀνατολὴ καὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος* (1961), ἕνα θεατρικὸ δράμα, *Στὴν ἄκρη τοῦ δρόμου* (1963), καὶ ἕνα μυθιστόρημα, *Ἀσθενεῖς καὶ ὁδοιπόροι* (1964). Καὶ τὰ τρία μαρτυροῦν μιὰ βαθειὰ καὶ ἀφομοιωμένη γνώση τοῦ θεολογικοῦ πυρήνα τῆς ἐκκλησιαστικῆς πνευματικότητας, τῶν ζωτικῶν ἀπαντήσεων τῆς πατερικῆς σκέψης, τῆς ὀρθόδοξης λατρείας, τοῦ μοναχισμοῦ καὶ τῶν Εἰκόνων, στὰ ἀγωνιώδη ὑπαρξιακὰ ἐρωτήματα τοῦ μοντέρνου ἀνθρώπου. Ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοτοκᾶ ἔχει ἕναν δυναμισμὸ ποὺ δὲν τὸν προσέγγισε οὔτε ὁ Κόντογλου — ὑπερβαίνει ριζικὰ τὴ ρομαντικὴ νοσταλγία τῶν παραδοσιακῶν μορφῶν τῆς εὐσέβειας ἢ τὴ γοητεία τῆς αἰσθητικῆς τῶν λαϊκῶν ἐκφράσεων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βιώματος. Ὁ Θεοτοκᾶς ἦταν ὁ πρῶτος, ἀκόμα καὶ ἀπὸ τοὺς ἀκαδημαϊκοὺς θεολόγους, ποὺ μίλησε στὴ σύγχρονη Ἑλλάδα γιὰ τὴ νηπτικὴ παράδοση τῆς Ὀρθοδοξίας, τὴ νοερὰ προσευχὴ καὶ τὴν ἡσυχαστικὴ ἄσκηση, μὲ τὴ γλώσσα τῆς ἐπίκαιρης ἀνάγκης καὶ δίψας τοῦ ἀνικανοποίητου ἀπὸ τὴ μονότροπη «ἐξέλιξη» καὶ «πρόοδο» σημερινοῦ ἀνθρώπου.

«Εἶναι μεγάλο λάθος», γράφει τὸ 1959, *«νὰ φανταζόμαστε πὼς τὸ ἑλληνικὸ χριστιανικὸ πνεῦμα εἶναι κάτι ποὺ διατυπώθηκε μιὰ γιὰ πάντα καὶ ποὺ παραμένει στὶς βιβλιοθῆκες μας στατικὸ καὶ ἀναλλοίωτο στοὺς αἰῶνες. Τὸ πνεῦμα αὐτὸ εἶναι σύνθεση ποὺ τὴν ἀποτελοῦν στοιχεῖα ζωντανὰ καὶ μάλιστα 'ζέοντα', ποὺ ὁλοένα κινιοῦνται καὶ ἀκολουθοῦν συνθῆκες, ἐξελισσόμενες. Εἶναι, δηλαδή, κάτι ποὺ πρέπει κάθε ἐποχὴ νὰ ἀγωνίζεται νὰ τὸ ἀναπροσαρμόσει στὴ ζωή της καὶ στὴν ἐμπειρία της»*[16].

Στὰ δοκίμιά του: *Ἐπιστροφὴ στὶς πηγές*, *Ἐθνικὴ συνείδηση*, *Τὸ Βυζάντιο καὶ ὁ Ἑλληνισμός*, δημοσιευμένα στὸν τόμο *Πνευ-*

16. *Ὁ.π.*, σελ. 142.

ματικὴ Πορεία, ὁ Θεοτοκᾶς μιλάει γιὰ τὰ καίρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ τῆς Ὀρθοδοξίας μὲ τόσο ξεκάθαρες ἐπιγραμματικὲς διατυπώσεις καὶ τέτοια κατασταλαγμένη διαύγεια, ποὺ πραγματικὰ ἀπορεῖ κανείς, πῶς μόνος αὐτὸς καὶ πρῶτος, μέσα σὲ ἕνα ὁλοκληρωτικὰ ἀνυποψίαστο περιβάλλον, βρῆκε τὸν μίτο γιὰ νὰ ὁδηγηθεῖ στὴν ὡριμότητα τέτοιων ἐπισημάνσεων.

«Σὲ παλαιότερες ἐποχές», γράφει, *«οἱ Νεοέλληνες διανοούμενοι εἶχαν ἕνα πρόχειρο τρόπο νὰ βρίσκουν λύσεις τῶν πνευματικῶν τους προβλημάτων: υἱοθετοῦσαν, χωρὶς δυσκολία, τὴν τελευταία φιλοσοφικὴ θεωρία ἢ λογοτεχνικὴ καὶ καλλιτεχνικὴ σχολὴ ποὺ ἐπικρατοῦσε στὰ μεγάλα κέντρα τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης... Τώρα ὅμως τὰ πράγματα ἄλλαξαν... σήμερα ἡ Ἑσπερία καὶ γενικὰ ὁ ἔξω κόσμος δὲν μᾶς πείθουν πιά... Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ ὀρθώνεται ἡ βαριά, ἀδυσώπητη σκιὰ τοῦ ὁλοκληρωτισμοῦ τῆς στρατευμένης μαρξιστικῆς Ἀνατολῆς. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἀπὸ τὰ ξακουσμένα πνευματικὰ κέντρα τοῦ ἐλεύθερου δυτικοῦ κόσμου ἐκπορεύονται ὁλοένα τὰ παγερὰ κύματα τοῦ μηδενισμοῦ... Στὴ φάση αὐτὴ εἶναι φυσικὸ πολλοὶ σκεπτόμενοι ἄνθρωποι νὰ αἰσθάνονται τὴν ἀνάγκη νὰ ἐπικοινωνήσουν μὲ τὶς ἀστείρευτες παρακαταθῆκες πνευματικότητας ποὺ ἔχει συσσωρεύσει ἡ ἑλληνικὴ χριστιανικὴ σοφία... Τὸ Βυζάντιο μᾶς κληροδότησε μιὰ μοναδικὴ στὸν κόσμο παράδοση χριστιανικῆς σοφίας καὶ μυστικιστικῆς ἐμπειρίας, ποὺ ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι ζωντανὴ στὶς μονὲς καὶ στὰ ἡσυχαστήρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους, ἀλλὰ ποὺ ἡ σκεπτόμενη Ἑλλάδα τὴν ἀγνοεῖ»*[17].

*

Γιὰ τὴν ἀφύπνιση τῆς «σκεπτόμενης Ἑλλάδας» στὴν ἀξία καὶ σημασία τοῦ Βυζαντίου, ἀποφασιστικὴ ἦταν ἡ συμβολὴ ἑνὸς προικισμένου δάσκαλου καὶ ἐρευνητῆ: τοῦ **Βασίλειου Ν. Τατάκη**

17. *Ὅ.π.*, σελ. 144-145, 153.

(1896-1986), καθηγητῆ Φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Θεσσαλονίκης.

Ἡ συμβολὴ τοῦ Τατάκη στὴ σπουδὴ καὶ ἀξιολόγηση τῆς φιλοσοφικῆς εἰδικὰ προσφορᾶς τοῦ βυζαντινοῦ Ἑλληνισμοῦ ξεπερνάει τὰ στενὰ ἑλλαδικὰ ὅρια. Τὸ βιβλίο του *La philosophie byzantine*, ἐκδεδομένο στὸ Παρίσι τὸ 1949 (στὴ σειρά: *Histoire de la philosophie*, τοῦ E. Bréhier)[18] ἦταν γιὰ τὴ διεθνὴ βιβλιογραφία «ὁρόσημο στὴ σπουδὴ τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας στὰ νεώτερα χρόνια, τὸ πρῶτο συνθετικὸ ἔργο στὴν περιοχὴ αὐτή»[19].

Πρὶν ἀπὸ τὸ βιβλίο αὐτὸ τοῦ Τατάκη, τόσο ἡ δυτικὴ ἱστοριογραφία ὅσο καὶ οἱ ἑλλαδικὲς ἀπομιμήσεις της δὲν ἀναγνώριζαν ὕπαρξη φιλοσοφικοῦ λόγου καὶ σκέψης στὰ χίλια χρόνια ζωῆς τῆς ἐξελληνισμένης ἀνατολικῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας. Εἶχε υἱοθετηθεῖ καθολικὰ ἡ ἀντιθετικὴ διαστολὴ φιλοσοφίας καὶ θεολογίας —ποὺ χρησίμευε στὴ Δύση γιὰ τὴν ἐξασφάλιση τῆς ἐλευθερίας τῶν φιλοσοφικῶν ἀναζητήσεων ἀπὸ τὸν δογματισμὸ τοῦ ἱδρυματικοῦ «ἀλαθήτου»— καὶ εἶχαν ὅλοι ἀποδεχθεῖ ὅτι τὸ Βυζάντιο μόνο θεολογοῦσε[20]. Ἔτσι, ἡ ἱστορία τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας σταματοῦσε στοὺς Στωϊκοὺς καὶ Νεοπλατωνικούς, παρεμβαλόταν ἕνα κενὸ δώδεκα αἰώνων ἀπουσίας ἑλληνικοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου, καὶ τὴν ἱστορική του συνέχεια διεκδικοῦσε ἡ Δύση ἀπὸ τὴν

18. Presses Universitaires de France. Ἑλληνικὴ ἔκδοση ἀπὸ τὴν Ἑταιρεία Σπουδῶν Σχολῆς Μωραΐτη, Ἀθήνα 1977.

19. Λίνος Μπενακης, *Ἡ σπουδὴ τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας*-κριτικὴ ἐπισκόπηση 1949-1971, στὴν Ἐπετηρίδα «Φιλοσοφία» τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 1/1971, σελ. 390.

20. Ὁ πανεπιστημιακὸς θεολόγος καὶ ἀκαδημαϊκὸς Δημ. Σ. Μπαλανος, ποὺ καὶ στὸν Παπαδιαμάντη δὲν εἶχε διακρίνει παρὰ μόνο «θρησκοληψία» καὶ «τάσεις πανθεϊσμοῦ», διερωτᾶτο παρουσιάζοντας τὸ βιβλίο τοῦ Τατάκη στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν: «Ἀλλ' ἆρά γε ὑπάρχει εἰς τὸ Βυζάντιον φιλοσοφικὴ ἔρευνα ἐν κυριολεξίᾳ, ἐφ' ὅσον, ἐκτὸς ἐλαχίστων ἐξαιρέσεων, ἡ Φιλοσοφία χαρακτηρίζεται ὡς θεραπαινὶς τῆς Θεολογίας;»: *Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, τόμος 25 (1950), σελ. 11-12.

«'Αναγέννηση» καὶ μετά. Μόλις τὸ 1891 ὁ πολὺς Krumbacher εἶχε ἀναγνωρίσει συγκαταβατικὰ στοὺς «βυζαντινοὺς θεολόγους» τὴ συντήρηση τῆς χειρόγραφης παράδοσης τῶν ἀρχαιοελληνικῶν φιλοσοφικῶν κειμένων, καὶ τὸ 1895· ὁ Ludwig Stein εἶχε ἀνασύρει ἀπὸ τὴ λήθη κάποιους σχολιαστὲς καὶ ὑπομνηματιστὲς — τὰ λιγότερο δημιουργικὰ πνεύματα τοῦ Βυζαντίου: Μιχαὴλ Ψελλό, 'Ιωάννη 'Ιταλό, Μιχαὴλ 'Εφέσιο, κλπ.[21]

Μὲ τὴ *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία* τοῦ Τατάκη, γιὰ πρώτη φορά, προβάλλεται τεκμηριωμένα καὶ ἀναλύεται συστηματικὰ ἡ ὀργανικὴ συνέχεια τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στοὺς βυζαντινοὺς αἰῶνες. Τὰ κοσμογονικὰ φιλοσοφικὰ ἐπιτεύγματα τῶν ἀρχαιοκλασικῶν χρόνων ἀποδείχνεται ὅτι δὲν σταματᾶνε μὲ τὸν ἐκχριστιανισμὸ τῶν 'Ελλήνων, ἀλλὰ τόσο ἡ φιλοσοφικὴ προβληματικὴ ὅσο καὶ ὁ μεθοδικὸς φιλόσοφος λόγος συνεχίζονται ὀργανικὰ· καὶ ἐξελίσσονται ἀδιάπτωτα μέσα ἀπὸ τὴ γόνιμη καὶ δημιουργικὴ σκέψη τῶν 'Ελλήνων Πατέρων τῆς 'Εκκλησίας — ὁδηγοῦνται σὲ συνθέσεις ποὺ ἀποτελοῦν ριζοσπαστικὲς τομὲς στὴν 'Ιστορία τῆς Φιλοσοφίας.

«*'Η βυζαντινὴ φιλοσοφία*», γράφει ὁ Τατάκης, «*εἶναι ἡ χριστιανικὴ μορφὴ τοῦ ἴδιου τοῦ ἑλληνικοῦ λόγου, τοῦ μεγάλου φίλου τῆς θεωρίας. Ἂν ὁ λόγος ἄλλαξε τὸ ἔνδυμά του καὶ ἐνεδύθη τὸ χριστιανικὸν πνεῦμα, ὡς πρὸς τὰ ἄλλα μένει ὁ ἴδιος ὁ ἑλληνικὸς λόγος. Τὸ βλέπομε αὐτὸ καὶ στὴν θαυμαστὴ εὐλυγισία καὶ διεισδυτικότητά του, στὴ μεθοδικὴ πορεία, στὴν ταυτότητα τῶν λογικῶν ὅπλων μὲ τὰ ὁποῖα ἴδιος αὐτὸς στὸ βάθος, ἐπεξεργάζεται τὸ νέο του θέμα... Αὐτὸ τὸ ἔργο οἰστρηλατεῖ τὴν 'Ελληνικὴ 'Ανατολὴ ἀπὸ τὸ 2ο κιόλας αἰώνα καὶ συνεχίζεται σ' ὅλο τὸ Βυζάντιο*»[22].

Τὸ 1952 ὁ Τατάκης συγκεντρώνει σὲ ἕναν τόμο, μὲ τίτλο: *Θέματα χριστιανικῆς καὶ βυζαντινῆς φιλοσοφίας*[23], μιὰ σειρὰ εἰδι-

21. Βλ. Χρ. Γιαννάρα, *Σχεδίασμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, 'Αθήνα («Δόμος») ²1988, σελ. 222-224.

22. *Μελετήματα χριστιανικῆς φιλοσοφίας*, 'Αθήνα 1967, σελ. 174.

23. 'Αθήνα, Ἔκδοση «'Αποστολικῆς Διακονίας», σελίδες 208.

κῶν μελετημάτων ποὺ ὁριοθετοῦν τόσο τὸν γενικὸ χαρακτήρα ὅσο καὶ ἐπιμέρους πτυχὲς τῆς φιλοσοφικῆς θεματικῆς τοῦ ἔργου τῶν Ἑλλήνων ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων. Ἀκολουθεῖ, τὸ 1960, τὸ βιβλίο του: *Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴ χριστιανικὴ σκέψη*[24], μελέτημα βαθειᾶς γνώσης καὶ ὀργανικῆς ἀφομοίωσης τοῦ ἔργου τῶν τριῶν μεγάλων Καππαδοκῶν Πατέρων —Βασιλείου Καισαρείας, Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ καὶ Γρηγορίου Νύσσης—, ἀλλὰ καὶ τῆς πλειάδας τῶν ἄλλων πνευματικῶν ἀναστημάτων τῆς ἴδιας γεωγραφικῆς περιοχῆς. Τὸ βιβλίο αὐτὸ ἦταν πραγματικὰ μιὰ αἰφνιδιαστικὴ καινοτομία στὸν χῶρο τῆς ἑλληνικῆς διανόησης, ποὺ γιὰ πρώτη φορὰ ἔβλεπε ἕναν φιλόσοφο ἐρευνητὴ νὰ προσεγγίζει ἀπὸ τὴ σκοπιά του θεολογικὰ ἀναστήματα τῆς Ἐκκλησίας καὶ νὰ παρουσιάζει τὴν ἐκπληκτικὴ γονιμότητα τῆς σκέψης τους. Ἀρκεῖ νὰ συγκρίνει κανεὶς τὸ μελέτημα τοῦ Τατάκη μὲ τὶς ἐργασίες τῶν συγχρόνων του πανεπιστημιακῶν Πατρολόγων τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς (Δ. Μπαλάνου καὶ Κ. Μπόνη) γιὰ νὰ ἐκπλαγεῖ ἀπὸ τὴν ὑπεροχὴ τοῦ φιλοσόφου τόσο σὲ ἐπίπεδο ἐπιστημονικῆς ἀρτιότητας, ὅσο καὶ σὲ ἀμεσότητα προσωπικοῦ ἐνδιαφέροντος.

Ἀκολουθεῖ τὸ βιβλίο: *Μελετήματα χριστιανικῆς φιλοσοφίας* (1967), ὅπου ἡ σκέψη τοῦ Τατάκη ἀποτολμάει πιὰ συμπερασματικὲς συνθέσεις (Ἡ περὶ τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μας — Ὁ διάλογος τοῦ χριστιανικοῦ μὲ τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα, κλπ.) ἢ διευκρινίζει μεθοδολογικὲς ἀρχές (Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς: μεθοδολογικὰ —Προμηνύματα τοῦ σύγχρονου φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ στὴ βυζαντινὴ φιλοσοφία— Πλωτίνος, πρόδρομος τοῦ χριστιανικοῦ μυστικισμοῦ, κλπ.).

Τὸ 1969 δημοσιεύει ὁ Τατάκης στὴν περίφημη *Encyclopédie de la Pléiade* καὶ στὸν τόμο *Histoire de la Philosophie* 1, μιὰ συμπυκνωμένη μορφὴ τοῦ πρώτου γιὰ τὴ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία ἔργου

24. Ἀθήνα, Ἔκδοση Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν τοῦ Institut français d' Athènes, σελίδες 285.

του, μὲ πολλὲς προσαρμογὲς σὲ δεδομένα τῆς νεώτερης ἔρευνας καὶ μὲ τίτλο: *La philosophie grecque patristique et byzantine*[25].

Τέλος, στὸν τόμο: *Μελέτες Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας* (1980)[26] συγκεντρώνει πέντε ἀκόμα μελετήματα γιὰ τὴ βυζαντινὴ φιλοσοφία — ἐνῶ ἔχουν προηγηθεῖ βιβλία του ποὺ ἀναφέρονται καὶ σὲ ἄλλους χώρους τῆς φιλοσοφικῆς ἔρευνας, ὅπως ἡ λογική, ἡ ἐπιστημολογία, ἡ παιδαγωγική, ἡ σωκρατικὴ διδασκαλία, κ.ἄ.

Πρέπει νὰ προσθέσει κανεὶς ὅτι σὲ ὁλόκληρο τὸ ἔργο τοῦ Τατάκη, ἐνῶ διαφαίνεται πάντοτε ἡ αὐστηρὴ ἐπιστημονικὴ προσέγγιση τῶν πηγῶν, δὲν ὑπάρχει ἡ ψυχρότητα τοῦ «ἀντικειμενικοῦ» παρατηρητῆ ποὺ παίρνει ἀπόσταση ἀπὸ τὰ κείμενα ἢ καὶ ἀποποιεῖται κάθε προσωπικὴ πνευματικὴ συγγένεια μὲ τὰ μελετώμενα. Τὸ γοητευτικὸ στὴν περίπτωση τοῦ Τατάκη εἶναι, ὅτι μὲ σπάνιο διδακτικὸ τάλαντο καὶ μὲ χυμώδη ζωντανὴ γλώσσα (σὲ ἐποχὴ ποὺ κάθε θεολογικὸ μελέτημα γραφόταν μόνο στὴ νεκρὴ ἀκαδημαϊκὴ καθαρεύουσα) χειραγωγεῖ τὸν ἀναγνώστη του στὸν χῶρο τῆς πατερικῆς σκέψης καὶ ἐμπειρίας, μὲ τὴν ἄνεση τῆς δικῆς του βιωματικῆς οἰκειότητας καὶ μετοχῆς σὲ αὐτὸ τὸν χῶρο. Ἂς δοῦμε καταληκτικὰ ἕνα χαρακτηριστικό του ἀπόσπασμα:

Τὸ «λογιστικὸν» λέγει ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς εἶναι σωστὰ «λογιστικόν», ὅταν ὄργανό του ἔχει «τὴν καρδίαν», γιατὶ ὁ νοῦς εἶναι «συνημμένον», εἶναι ἔκφραση τοῦ συνθέτου ὄντος ἄνθρωπος. Δὲν ἔχομε προσέξει ἀρκετὰ τὴ σπουδαιότατη τούτη σύλληψη τῶν Πατέρων, ποὺ ἀντιστέκεται στὴ μηχανοποίηση τοῦ νοῦ, γιατὶ δέχεται ὅτι τὴν πληρότητά του τὴν ἔχει τὸ λογιστικόν, ὅταν κατοικεῖ μέσα στὴν καρδιά. Τότε ἐκφράζει τὸ πρόσωπον τοῦ ἀνθρώπου. Ἰδιαίτερη ἐπικαιρότητα παίρνουν οἱ ἀπόψεις αὐτὲς σήμερα ποὺ κυριαρχεῖ σχεδὸν σὲ ὅλα καὶ ὑπερτονίζεται τὸ «λογι-

25. Ἑλληνικὴ μετάφραση στὸ περιοδικὸ «Δευκαλίων», τεῦχος 14 (1975), σελ. 146-203.

26. Ἀθήνα, «Ἐκδόσεις τῶν φίλων», σελίδες 212.

στικὸν» ὡς γυμνὰ καὶ μόνο λογιστικόν... Στὸν Παλαμᾶ δὲν ἔχομε τὸ νοῦ ποὺ συλλογίζεται, ἀλλὰ τὸ νοῦ ποὺ βρίσκει τὸν ἑαυτό του «ἐν τῇ ἀδιαλείπτῳ πρὸν Θεὸν εὐχῇ». Ἕνα νοῦ γεμάτο καρδιὰ ποὺ βρίσκει τὸ δρόμο πρὸς τὸ Θεό. Ἔτσι, καταλήγει, ὁ νοῦς «φῶς ἐποπτεύει θεῖον... εὔχαρι καὶ ἱερὸν θέαμα». Χωρὶς αὐτὸ τὸ κορύφωμα, ἂν τὸ «λογιστικὸν» περιορισθεῖ στὴ συλλογιστική του ἁπλῶς πορεία, μπορεῖ νὰ εἶναι κανεὶς ἐπιστήμων θεολόγος, δὲν εἶναι ὅμως θεόπτης[27].

Αὐτὰ ὁ μὴ θεολόγος Τατάκης, τὸ 1964.

Ἕνα δεύτερο ὄνομα ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς Φιλοσοφίας, ποὺ παράλληλα μὲ τὸν Τατάκη συνέβαλε στὴν ὀρθὴ ἐκτίμηση καὶ ἀξιολόγηση τῆς φιλοσοφικῆς προσφορᾶς τῶν Ἑλλήνων ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων, εἶναι ὁ **Κωνσταντῖνος Δ. Γεωργούλης** (1984-1968). Ὄνομα συνδεδεμένο μὲ ὑπερβολικὰ συντηρητικὲς τοποθετήσεις, τόσο στὸ γλωσσικὸ ζήτημα ὅσο καὶ στὴν πολιτική, ὅμως ταυτόχρονα καὶ παρουσία ἐπιβλητικὴ —ἴσως ἡ σημαντικότερη γιὰ τὴν Ἑλλάδα— στὸν χῶρο τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας. Τὸ 1949 δημοσιεύει ἕνα ἐμπεριστατωμένο μελέτημα μὲ τίτλο: *Ἑλληνικὴ χριστιανικὴ φιλοσοφία*, στὸν τόμο «Ἑλλὰς» τοῦ Ἐγκυκλοπαιδικοῦ Λεξικοῦ «Ἥλιος»[28], ὅπου ἡ πολύπτυχη καὶ πελώρια πατερικὴ γραμματεία συντίθεται σὲ μιὰ ἐξαιρετικῆς διαύγειας καὶ ὡριμότητας σύνοψη, μὲ καίριες ἐπιγραμματικὲς ἐπισημάνσεις τῶν θέσεων ποὺ συνιστοῦν καὶ τοὺς θεμελιώδεις ἄξονες τῆς πατερικῆς σκέψης. Τὸ μελέτημα αὐτὸ μεταφέρεται καὶ ἐντάσσεται στὸ δίτομο ἔργο τοῦ Γεωργούλη: *Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας*, ποὺ ἐκδίδεται μετὰ τὸν θάνατό του[29] καὶ ποὺ ἀποτελεῖ μᾶλλον τὴν πρώτη ἑλληνικὴ —καὶ δίχως δάνεια δυτικὰ κριτήρια— θεώρηση τῶν ἱστορικῶν ἐξελίξεων τῆς φιλοσοφίας.

27. *Μελετήματα χριστιανικῆς φιλοσοφίας*, σελ. 90-91.
28. Τόμος 7, σελ. 679-724.
29. Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Παπαδήμα, 1975.



Στὴ δεκαετία τοῦ 1930 ἔχουμε τὴν πρώτη ἀφύπνιση τῆς ἑλλαδικῆς διανόησης καὶ τέχνης σὲ μιὰ σύγχρονη καὶ ἐνεργὸ δυναμικὴ τῆς ἑλληνικότητας — σημάδια πρώτης συνειδητῆς ἀνταρσίας ἐνάντια στὸν παγιωμένο μεταπρατισμὸ καὶ στὸν ἀλλοτριωτικὸ ἐκδυτικισμὸ τοῦ ἑλλαδικοῦ πνευματικοῦ βίου. Σίγουρα, αὐτὴ ἡ ἀφύπνιση στρέφεται σὲ αἰσθητικὲς κυρίως προτεραιότητες ἢ ἐπικεντρώνεται στὴν ἀξία καὶ σημασία τῆς λαϊκῆς παράδοσης. Κατὰ τοῦτο θὰ ἔπρεπε νὰ μνημονευθοῦν σὰν πρώιμοι πρόδρομοι αὐτῆς τῆς ὄψιμης ἑλληνοκεντρικῆς ἄνθησης, ὁ Ἴων Δραγούμης καὶ ὁ Περικλῆς Γιαννόπουλος — μὲ τὶς ἰδιαιτερότητες καὶ ρομαντικὲς μονομέρειες ποὺ ὁ καθένας τους ἀντιπροσωπεύει.

Ὅμως, ἀμέσως μετὰ τὸν Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, ἡ ἑλληνοκεντρικὴ ἀφύπνιση ἀρχίζει νὰ ὡριμάζει σὲ οὐσιαστικὴ εὕρεση τῶν πραγματικῶν βιωματικῶν θεμελίων ποὺ καθιστοῦν τὴν ἑλληνικότητα ζωτικὴ πρόταση *νοήματος* τῆς ὕπαρξης, τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας. Ἡ διαχρονικὴ καὶ πολύγονη δυναμικὴ τῆς ἑλληνικότητας συνδέεται, γιὰ πρώτη φορὰ στὸν χῶρο τῆς ἑλλαδικῆς διανόησης, μὲ τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία, τὴ λατρεία, τὴν ἄσκηση. Κορυφαῖος συντελεστὴς αὐτῆς τῆς σύνδεσης καὶ σύνθεσης εἶναι ἕνας λογοτέχνης καὶ πάλι, ποιητὴς καὶ κριτικός, ὁ **Ζήσιμος Λορεντζάτος** (γεννήθηκε τὸ 1915): «Μοναδικὴ φυσιογνωμία τῶν γραμμάτων μας, ἕνα πρόσωπο κεντρικό, μέσα ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ ὁποίου ἐξευγενίστηκε, χάρη στὴ δύναμη τοῦ ὕφους του, κι ἑπομένως ὑψώθηκε σὲ ἑρμηνευτικὴ ἀρχή, μιὰ παραγκωνισμένη τάση τῆς παράδοσής μας — ἀσχέτως ἂν τὴν ἀποδεχόμαστε ἢ ὄχι... Κατέθεσε μιὰ μαρτυρία, ἔδωσε προσανατολισμούς, ζωογόνησε ἀρχές»[30].

Δὲν κλείνεται εὔκολα σὲ σχηματικὲς ἀξιολογήσεις τὸ ἔργο τοῦ Ζήσιμου Λορεντζάτου. Πρωτοεμφανίστηκε τὸ 1947 μὲ τὸ βιβλίο

30. Βρασίδας ΚΑΡΑΛΗΣ, βιβλιοκρισία στὸ περιοδικὸ «Διαβάζω», τεῦχος 257/1991, σελ. 82.

Δοκίμιο 1, γιὰ τὸν Σολωμό, ποὺ παραμένει ὥς σήμερα τὸ ὀξυδερκέστερο κριτικὸ κείμενο ποὺ γράφτηκε γιὰ τὸν ἐθνικὸ ποιητή. Τὸ βιβλίο προδίδει μοναδικὴ ἱκανότητα διείσδυσης στὰ πολύπτυχα ὑποστρώματα τῆς ποιητικῆς γραφῆς, ἀλλὰ καὶ ἀφομοιωμένη γνώση τῆς εὐρωπαϊκῆς εἰδικὰ λογοτεχνίας. Γνώση κατασταλαγμένη σὲ ὡριμότητα κριτηρίων καὶ μέτρων, προκειμένου νὰ συνειδητοποιηθοῦν τὰ οὐσιαστικὰ κοιτάσματα ζωῆς ποὺ ἀποκαλύπτονται στὴν πάλη γιὰ τὴν ἔκφραση.

Ἀκολουθεῖ, τὸ 1950, μιὰ μετάφραση ἀπὸ τὰ ἀγγλικὰ τῶν ποιημάτων *Κατάη* τοῦ Ἔζρα Πάουντ, μὲ ἀναλυτικὴ εἰσαγωγή: Ἐκπληκτικὴ ἄσκηση στὶς δυνατότητες τῆς γλώσσας νὰ περισώσει στὰ ἑλληνικὰ τὸ ἰδιότυπο κάλλος καὶ τὴ μεταφυσικὴ πυκνότητα τῆς κινέζικης ποίησης ποὺ ἀναχώνεψε ὁ Πάουντ. Τὸ 1951 ἔρχεται ἕνα μικρὸ ταξιδιωτικό: *Ἡμερολόγιο-Ρόδος*, μὲ ἄκρα ποιητικὴ εὐαισθησία συνεπέστατου πραγματισμοῦ καὶ αὐστηρῆς εἰκονολογίας, δίχως τὴν παραμικρὴ παραχώρηση στὴν εὐκολία τοῦ λυρισμοῦ. Ἕνα χρόνο μετὰ (1952), μιὰ δεύτερη κριτικὴ μελέτη: *Ὁ Θησέας*, τοῦ Ἀντρὲ Ζίντ, ἀφορμὴ ἀποκαλυπτικῆς ἀνατομίας καίριων πτυχῶν τῆς εὐρωπαϊκῆς λογοτεχνίας, ποὺ συνοδεύεται, τὸ 1954, μὲ τὸ μεταφραστικὸ ἀριστούργημα: *Οἱ Γάμοι τοῦ Οὐρανοῦ καὶ τῆς Κόλασης*, τοῦ Γουίλιαμ Μπλέηκ.

Τὰ σύντομα καὶ μεστὰ αὐτὰ ἔργα κριτικῆς σπουδῆς καὶ ἄσκησης στὴ γλώσσα προετοιμάζουν τὸ ποιητικὸ «μανιφέστο» τοῦ Λορεντζάτου: τὴν ποιητικὴ συλλογὴ *Μικρὰ Σύρτις*, ποὺ κυκλοφορεῖ τὸ 1955. Κορυφαῖο ἄθλημα νεοελληνικοῦ λόγου, τάνυσμα ἐκφραστικῆς μὲ ἐκρηκτικὴ πυκνότητα μεταφυσικῶν σηματοδοτήσεων, τὸ ποιητικὸ αὐτὸ βιβλίο μπορεῖ νὰ μετρηθεῖ μὲ τὸ ἀνάλογο τῆς *Ἔρημης Χώρας* τοῦ T. S. Eliot στὰ ἀγγλικὰ γράμματα, ἢ τῆς ποίησης τοῦ Saint John Perse στὰ γαλλικά.

Κεντρικὸ μοτίβο τῆς ποίησης τοῦ Λορεντζάτου εἶναι ἡ «ἐμπράγματη μεταφυσική», συναγμένη ἀπὸ τὴν παράδοση τῶν πιὸ πολυποίκιλων πνευματικῶν πολιτισμῶν —Κινέζων, Ἀζτέκων, Μεξι-

κανῶν, κλασικῆς καὶ ὕστερης Ἑλλάδας— μὲ κοινὸ ἄξονα τὴ θρησκευτικὴ νοηματοδότηση τῆς πραγματικότητας καὶ τὴν ἔκφρασή της «ἐν δράσει» στὴν κάθε χρηστικὴ Τέχνη. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἑνικὴ φύτρα τοῦ καλοῦ καὶ ὀρθοῦ, κάλλους καὶ ἐμπειρικῆς ἀλήθειας, ἀποκόπηκε μόνο τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ γέννημα τοῦ σημερινοῦ τάχα καὶ πολιτισμοῦ, γι' αὐτὸ καὶ παράγει τέχνη ἄχρηστη στὶς ἀνθρώπινες ἀνάγκες, ἢ φιλοσοφία «ποὺ τὰ πειναλέα ἔργα της ἔχουν αἰῶνες νὰ τραφοῦνε μὲ λίγη πράξη».

Μόλις ἕνα χρόνο ἀργότερα (1956) —ὕστερα ἀπὸ ἄγνωστες ἀφορμὲς καὶ βιώματα— ὁ Λορεντζάτος θὰ προχωρήσει σὲ μιὰ ἀκραίας συνέπειας ἀπάρνηση τοῦ ποιητικοῦ του λειτουργήματος, ποὺ τὸ βλέπει παγιδευμένο στὴ δυτικὴ φαντασίωση τοῦ «αἰσθητικοῦ αὐτοσκοποῦ»: Μὲ γράμμα στὸν φίλο του ποιητὴ Γ. Σεφέρη[31] θὰ ὁμολογήσει: ... *πῶς αὐτὸ ποὺ καὶ ἐγὼ θεωροῦσα «ποίηση» δὲν εἶναι παρὰ μιὰ παραμόρφωση τῆς λειτουργίας αὐτῆς στὸ κενὸ — τῆς λειτουργίας τοῦ Ποιητῆ— θεσπισμένη ἀπὸ δυὸ σχετικὰ περιορισμένες καὶ ἀσήμαντες ἐποχές: τὴ στερνὴ κλασικὴ περίοδο καὶ τὰ τελευταῖα πεντακόσια περίπου χρόνια στὴν Εὐρώπη. Ὅλες οἱ ἄλλες ἐποχὲς καὶ πολιτισμοὶ ποὺ δημιούργησαν, βγαίνουν ἔξω ἀπὸ τὸν κύκλο τῆς νομιζόμενης καὶ λεγόμενης σήμερα «ποίησης» ἢ τοῦ αἰσθητικοῦ αὐτοσκοποῦ —ἐφεύρεσης ποὺ ἀντιπροσωπεύει ἀντάξια τὶς δυὸ αὐτὲς παραπλανημένες ἐποχὲς— καὶ μπάζουν σὲ μιὰ κατάσταση κανονική, αὐτὴ ποὺ δημιουργεῖ δηλαδὴ τὸν κανόνα σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐξαίρεση ἢ τὴν παραμόρφωση καὶ στὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ πολιτεῖες τους, δηλαδὴ οἱ πολιτισμοὶ [τῆς παράδοσης, ἐχτὸς ἀπὸ τοὺς δυὸ ποὺ ἀνάφερα καὶ ποὺ καταχρηστικὰ μόνο μποροῦμε νὰ ὀνομάζουμε (πολιτισμούς)] εἶχαν συνδέσει τὸν ἑαυτό τους μὲ κάτι ἀνώτερο ἢ ἱερό, τὸ Θεὸ ἂς ποῦμε, ὥστε ἡ ζωή τους δὲν αὐτοκαταλυόταν στὸ κενὸ —βλέπε «ποίημα» ἢ «ζωγρα-*

31. *ΓΡΑΜΜΑΤΑ Σεφέρη-Λορεντζάτου (1948-1968)*, ἐπιμέλεια Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλου, Ἀθήνα («Δόμος») 1990, σελ. 152-154.

φιὰ» σημερινή—, ἀλλὰ λάβαινε τὸ νόημά της ἀπὸ τὴ σύνδεση αὐτή, καὶ τὸ νόημα αὐτὸ τὸ μεταβίβαζε σὲ ὅλες τὶς λειτουργίες της, ποὺ ἦταν στὶς πολιτεῖες αὐτὲς μιὰ μίμηση τῶν ὑπερβατικῶν προτύπων —ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς— μιὰ ἐφαρμοσμένη ἢ ἐμπράγματη μεταφυσικὴ ἂν θέλεις, ποὺ τοὺς ἔκανε «posseder la vérité dans une âme et un corps» (Rimbaud).

Παρεμβάλλονται ἔξι χρόνια σιωπῆς, καὶ τὸ 1961 ὁ Λορεντζάτος δημοσιεύει ἕνα λιγοσέλιδο δοκίμιο γιὰ τὸν Παπαδιαμάντη. Μὲ τὸ κείμενο αὐτὸ σηματοδοτεῖ μιὰν ἀποφασιστικὴ στροφὴ στὴν πορεία του: Κεντρικός του ἄξονας παραμένει ἡ ὀργανικὴ σύνδεση τῆς τέχνης μὲ τὴ βιωματικὴ μεταφυσικὴ παράδοση, ἀλλὰ τοῦ εἶναι πιὰ ξεκάθαρο ὅτι κάθε τέχνη, γιὰ νὰ εἶναι ἀληθινή, πρέπει νὰ ἁπλώνει ρίζες στὴ μεταφυσικὴ παράδοση τοῦ συγκεκριμένου τόπου καὶ λαοῦ ποὺ γέννησε τὸν καλλιτέχνη. Μὲ τὴ συνεκδοχὴ τῶν παραδόσεων μπορεῖ νὰ φωτίζονται πτυχὲς συναρπαστικῆς σύγκλισης καὶ ὁμοτροπίας, ἀλλὰ παραμονεύει καὶ τὸ ἐνδεχόμενο τῆς συγκριτιστικῆς σύγχυσης ποὺ μετατρέπει τὶς βιωματικὲς παραδόσεις σὲ ἁπλὰ ἰδεολογήματα.

Μὲ τὸ δοκίμιο γιὰ τὸν Παπαδιαμάντη δίνει ὁ Λορεντζάτος ἕνα πρῶτο δεῖγμα αὐτοῦ τοῦ ἐντοπισμοῦ στὴ σπουδὴ τῆς δικῆς του ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης καὶ τῶν «ἐμπράγματων» φανερώσεών της. Τὸ ἀδιέξοδο τοῦ «αἰσθητικοῦ αὐτοσκοποῦ» ποὺ μὲ πραγματικὴ ἰδιοφυΐα εἶχε ἀνατάμει ὁ ἴδιος —στὶς κριτικὲς μελέτες καὶ μεταφράσεις του— ἐπιμένοντας στὸ μεταφυσικὸ κενὸ τῆς Δύσης, φωτίζεται ἀντιθετικὰ μὲ τὸ μικρὸ αὐτὸ μελέτημα. Ὁ Παπαδιαμάντης καὶ τὸ ἔργο του εἶναι φωτισμὸς ἐξόδου ἀπὸ τὸ ἀδιέξοδο: *«μᾶς ἀγκαλιάζει ἀμέσως, ἐμᾶς τοὺς θεληματικὰ ἀπόκληρους ἀπὸ τὴν παράδοση, μόλις προφέρουμε τὸ ὄνομά του»*[32].

Τὸ δοκίμιο γιὰ τὸν Παπαδιαμάντη συμπληρώνεται ἕνα χρόνο

32. *Ἀλέξανδρος Παπαδιαμάντης, πενήντα χρόνια ἀπὸ τὸ θάνατό του*, Ἀθήνα 1961, σελ. 11.

μετὰ (1962) μὲ τὸ μελέτημα γιὰ τὸν Σεφέρη, ποὺ ἔχει τὸν χαρακτηριστικὸ τίτλο: *Τὸ χαμένο κέντρο*. Παραιτημένος ἀπὸ τὴ λογοτεχνία σὰν «αἰσθητικὸ αὐτοσκοπό», δὲν παύει ὁ Λορεντζάτος νὰ μελετάει τὰ καίρια καὶ οὐσιώδη τῆς ζωῆς (*«τὴν πνευματικὴ ἄποψη, τὴ μόνη ποὺ ἐνδιαφέρει ἐμένα»*) ἐπιμένοντας στὸν τρόπο ἢ τὴ μαστορικὴ τῆς λογοτεχνίας — δὲν ξεστρατίζει σὲ ἀφηρημένα ἰδεολογήματα. Ἔτσι, ἂν στὸν Παπαδιαμάντη ψηλαφεῖ τὴν «πλαστουργὸ αἰτία» τῆς τέχνης ποὺ ἐμμένει βιωματικὰ στὰ καίρια καὶ οὐσιώδη, στὸ μελέτημα γιὰ τὸν Σεφέρη χαρτογραφεῖ τὶς πορεῖες «φυσιολογίας καὶ νοσολογίας» ποὺ ἀκολούθησε ἡ νεοελληνικὴ ποιητικὴ στὴ ζαλισμένη ἀπὸ τὶς ἀπομιμήσεις πάλη της γιὰ ἐκφραστικὴ γνησιότητα. Καὶ συμπεραίνει: *«Μήτε οἱ ἄξιοι τεχνίτες λείψανε ἀπὸ τὴν ἐποχή μας, μήτε τὰ μέσα, οἱ γλῶσσες καὶ ὅλα τὰ ἄλλα (θυμίζω τὴν ταπεινὴ φροντίδα τοῦ Σεφέρη γιὰ τὴ γλώσσα). Ἐκεῖνο ποὺ ἔλειψε εἶναι τὸ κέντρο ἢ τὸ χαμένο ὅραμα, καὶ χωρὶς αὐτὸ δὲν γίνεται τίποτα: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ —καθὼς συνεχίζει τὸ Εὐαγγέλιο— χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν»*[33].

Ἀπὸ τὸ 1962 ὣς σήμερα ὁ Ζήσιμος Λορεντζάτος συνεχίζει νὰ χτίζει τὴν πνευματική του μαρτυρία μὲ ψηφίδες μελετημάτων καὶ δοκιμίων μοναδικῆς γλωσσικῆς μαστοριᾶς καὶ ποιοτικῆς γνησιότητας. Πάντοτε μὲ εὐθύβολη κριτικὴ ὀξυδέρκεια καὶ ἄξονα κριτικῆς ἀνάλυσης τὸ ἐκπληκτικὸ αἰσθητήριο τοῦ *πραγματικοῦ* καὶ *ζωτικοῦ* ποὺ τρέφεται ἀπὸ τὴ βιωματικὴ ὀρθόδοξη παράδοση. Συνεχίζει τὶς κριτικές του μελέτες γιὰ τὴ λογοτεχνία[34], ἐκδίδει

33. *Τὸ χαμένο κέντρο*, Ἀθήνα 1962, σελ. 31.

34. *Ὁ «Διάλογος» τοῦ Σολωμοῦ - Ἕνας ἀπολογισμός*, Ἀθήνα (Ἴκαρος) 1970. —*Μικρὰ ἀναλυτικὰ στὸν Καβάφη*, Ἀθήνα (Ἴκαρος) 1977. — *Ἕνα τετράστιχο τοῦ Χαίλντερλιν*, Ἀθήνα 1967. — *Παλίμψηστο τοῦ Ὁμήρου*, Ἀθήνα 1978. — *Ἡ ἔννοια τῆς λογοτεχνικῆς κριτικῆς*, Ἀθήνα 1980. — *Ὁ Καρυωτάκης*, Ἀθήνα (Δόμος) 1988. —*Δίπτυχο* (Παπαδιαμάντης - Σικελιανός), Ἀθήνα (Δόμος) 1986.

μιὰν ἀνθολογία τῆς ἑλληνικῆς κριτικῆς σκέψης[35], δίνει ἕνα ὑπόδειγμα μελέτης τῶν ἀρχαίων κριτικῶν[36] καὶ δυὸ κριτικὲς ἀναλύσεις σύγχρονων φιλοσοφικῶν ἔργων[37], σκιαγραφεῖ κάποιες κεντρικὲς φυσιογνωμίες τοῦ νεοελληνικοῦ πνευματικοῦ βίου[38], ἀλλὰ καὶ τῆς εὐρωπαϊκῆς πρωτοπορίας[39], δίνει μιὰ μικρὴ ποιητικὴ συλλογὴ μὲ χάϊ-κου[40] καὶ ἕνα ὁδοιπορικὸ στὰ νησιὰ τοῦ Αἰγαίου[41].

Τὸ πνευματικὸ —ὅπως καὶ τὸ λογοτεχνικὸ— μέγεθος τοῦ Ζήσιμου Λορεντζάτου οὔτε ἔχει ἀκόμα μετρηθεῖ, οὔτε καὶ τὰ μέτρα ἢ κριτήρια γιὰ τὴν ἀξιολόγησή του προσφέρονται στὴν τρέχουσα ἑλλαδικὴ ἀγορά. Ὁ ἴδιος ἔχει θεληματικὰ αὐτοαποκλειστεῖ ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀγορά, πιστὸς στὸ παπαδιαμαντικὸ ὑπόδειγμα. Ἀπὸ μιὰ ὁρισμένη σκοπιὰ —«συστηματικῶν» κατατάξεων καὶ συγκρίσεων— ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν περίπτωσή του αὐτὸ ποὺ ἔγραψε κάποτε ὁ ἴδιος γιὰ τὸν Μπλέηκ: «Εἶναι μόνος, σὰν τὸν Προμηθέα στὸ βράχο». Μόνος, κυρίως μὲ τὴν ἔννοια τοῦ μοναδικοῦ. Καὶ Προμηθέας, κυρίως μὲ τὴν ἔννοια τοῦ μεταλαμπαδευτῆ «πυρὸς ζωηφόρου».

35. *Ἑλληνικὴ κριτικὴ σκέψη: Ἐκλογή*, Ἀθήνα (Ἴκαρος) 1976.

36. *Ἀρχαῖοι κριτικοί*, Ἀθήνα (Ἴκαρος) 1978.

37. *Δύο κείμενα*, (Valéry-Wittgenstein), Ἀθήνα (Ἴκαρος) 1972.

38. *Ὁ ἀρχιτέκτονας Δημήτρης Πικιώνης*, Ἀθήνα (Ἴκαρος) 1969. — *Ὁ Σωκράτης Β. Κουγέας καὶ ἡ μέσα-Ἑλλάδα*, Ἀθήνα 1967. — *Τὸ τετράδιο τοῦ Μακρυγιάννη*, Ἀθήνα (Δόμος) 1984.

39. *T. S. Eliot*, περιοδικὸ «Ἐποχές», τεῦχος 22, Φεβρ. 1965. — *Χωρομετρήσεις. Τρισάγιο σὲ τρεῖς ποιητές*, περιοδικὸ «Ἐκηβόλος», τεῦχος 12, 1983. — *Ἀπὸ τὴν Πίζα στὴν Ἀθήνα - Ἡ περίπτωση Πάουντ*, Ἀθήνα («Δόμος») 1987. — *Φόρος τιμῆς στὸν E. A. Blair*, Ἀθήνα («Δόμος») 1989.

40. *Ἀλφαβητάρι* (haiku), Ἀθήνα 1969.

41. *Στοῦ τιμονιοῦ τὸ αὐλάκι*, Ἀθήνα (Δόμος) 1983. — Εἶχαν στοιχειοθετηθεῖ αὐτὲς ἐδῶ οἱ σελίδες, ὅταν κυκλοφόρησε ἕνα ἀκόμα ποιητικὸ βιβλίο τοῦ Λορεντζάτου: *Συλλογή* («Δόμος», 1991), ὕστερα ἀπὸ τριανταέξι χρόνια ποιητικῆς σιωπῆς ἢ σχεδὸν σιωπῆς. Ἂν θὰ ἀποτολμοῦσε κανεὶς μιὰ κριτικὴ προσημείωση, θὰ μποροῦσε μᾶλλον νὰ μιλήσει γιὰ ἕνα σταθμὸ στὴ μετὰ τὸν Σεφέρη ὡρίμανση τοῦ ἑλληνικοῦ ποιητικοῦ λόγου.

19. Η ΔΕΚΑΕΤΙΑ ΤΟΥ '60

Ἂν ὁ Παπαδιαμάντης καὶ ἡ «σχολή» του εἶναι μιὰ ἔκπληξη ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς ἑλληνικότητας μέσα στὸν ἀφελληνισμὸ καὶ τὴ θρησκευτικὴ ἀλλοτρίωση τοῦ ἑλλαδικοῦ κρατιδίου, ἡ ἀφύπνιση τῆς ἑλλαδικῆς θεολογίας ἀπὸ τὸν λήθαργο τοῦ ἐκδυτικισμοῦ, στὴ δεκαετία τοῦ 1960, μοιάζει, κυριολεκτικά, μὲ ἀπρόσμενη ἀνθοφορία στὸ καταχείμωνο. Καὶ τὰ δυὸ συμπτώματα θυμίζουν τὸν βυζαντινὸ 14ο αἰώνα: Ἐνῶ ἡ αὐτοκρατορία κατέρρεε —πολιτικά, οἰκονομικὰ καὶ στρατιωτικὰ— μιὰ ἐκπληκτικὴ ἀναγέννηση στὴ θεολογία καὶ στὴν τέχνη συνόδευε τὰ τελευταῖα βήματα τοῦ Ἑλληνισμοῦ, πρὶν ἀπὸ τὴν εἴσοδό του στὴ μεγάλη νύχτα τῆς Τουρκοκρατίας.

Ἐντοπίζουμε στὴ δεκαετία τοῦ '60 τὰ πρῶτα σημάδια ἀλλαγῆς στοὺς προβληματισμούς, στὰ κριτήρια καὶ στοὺς προσανατολισμοὺς τῆς ἑλλαδικῆς θεολογίας. Τὸ παγιωμένο καθεστὼς τοῦ πανεπιστημιακοῦ ἀκαδημαϊσμοῦ καὶ τοῦ ἐξωεκκλησιαστικοῦ εὐσεβισμοῦ ἀρχίζει νὰ ἀμφισβητεῖται ἀνοιχτὰ καὶ νὰ κλονίζεται αἰσθητά: Προβάλλουν καινούργιες ἀπαιτήσεις, καταγγέλλεται ἡ νοησιαρχία καὶ ὁ ἠθικισμός, ἡ θεολογία καλεῖται νὰ ἀνταποκριθεῖ σὲ ὑπαρξιακὲς ἀνάγκες, νὰ συνδεθεῖ μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία. Ἡ εὐχαριστιακὴ —καὶ ὄχι ἱδρυματικὴ— συγκρότηση τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ἐμπειρικὴ (ἀποφατικὴ) πρόσβαση στὸ δόγμα, ἡ ὑπαρκτικὴ —καὶ ὄχι νομικὴ— κατανόηση τῆς ἁμαρτίας, εἶναι τὰ καινούργια θέματα ποὺ ἔρχονται στὸ ἐπίκεντρο τοῦ θεολογικοῦ ἐνδιαφέροντος. Κάποια πρῶτα δημοσιεύματα ἐπισημαίνουν τὸν ἐκδυτικισμὸ τῆς ἑλλαδικῆς θεολογίας, μιλοῦν γιὰ «πιετισμό», γιὰ προτεσταντικὸ χαρακτήρα τῶν θρησκευτικῶν ὀργανώσεων, ἀνα-

ζητοῦν μιὰ ἐπιστροφὴ στὰ πατερικὰ κριτήρια καὶ στὴν πατερικὴ νοοτροπία πρόσβασης στὴν εὐαγγελικὴ ἀποκάλυψη.

Τὸ ἐκπληκτικότερο στὴν ἀπρόσμενη αὐτὴ ἔκρηξη εἶναι ὅτι δὲν περιορίζεται σὲ μεμονωμένες παρουσίες καὶ γραφίδες, ἀλλὰ παίρνει ταχύτατα διαστάσεις ραγδαίας ἀλλαγῆς: ἡ καινούργια τάση ἐπιβάλλεται καθολικά, ἀκόμα καὶ ὅταν δὲν υἱοθετεῖται. Μέσα σὲ ἐλάχιστα χρόνια ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τῶν πρώτων συμπτωμάτων, ἔχει κιόλας ἀλλάξει ὁ τύπος τῆς θεολογικῆς διατριβῆς — θεωρεῖται αὐτονόητη ἡ καταφυγὴ στὰ πατερικὰ κείμενα, δὲν νοεῖται διδακτορικὴ ἐργασία στὶς Θεολογικὲς Σχολὲς ποὺ νὰ παραλείπει τὴν πατερικὴ τεκμηρίωση τοῦ προβληματισμοῦ της. Οἱ ἐκδόσεις τῶν πατερικῶν ἔργων πληθύνονται καὶ κυριολεκτικὰ κατακλύζουν τὴν ἑλληνικὴ ἀγορά, ἐκτοπίζοντας τὴ δυτικὴ θρησκευτικὴ φιλολογία τῶν ὀργανώσεων, ποὺ συρρικνώνεται καὶ περιθωριοποιεῖται. Οἱ ἴδιες οἱ ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις ἀναγκάζονται νὰ περιβληθοῦν τὴ λεοντὴ μιᾶς δῆθεν ἀντιδυτικῆς συντηρητικότητας, καὶ πανεπιστημιακοὶ θεολόγοι ἀρχίζουν νὰ μιλοῦν μὲ λέξεις καὶ ὀνόματα ἀποκλεισμένα ὡς τότε ἀπὸ τὸ ἀκαδημαϊκὸ λεξιλόγιο: Μιλοῦν γιὰ «θέωση» καὶ «νήψη», γιὰ ὀρθόδοξη πνευματολογία καὶ ἐκκλησιολογία, ἀναφέρονται στὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ, στὸν Μάξιμο Ὁμολογητή, στοὺς Νηπτικοὺς Πατέρες. Ἀλλάζει ἡ γλώσσα τῆς θεολογικῆς ἔκφρασης, ἔστω καὶ σὲ ἐπίπεδο ἐπιπόλαιας ἀπομίμησης, ἀφοῦ τὸ γενικότερο κλίμα δὲν ἀνέχεται πιὰ τὰ νοησιαρχικὰ στερεότυπα τῶν θρησκευτικῶν ἰδεολογημάτων.

Τὸ σημαντικότερο: μέσα σὲ ἐλάχιστα χρόνια ἐμφανίζεται μιὰ ἐντυπωσιακὴ ἀναγέννηση τοῦ μοναχισμοῦ, ἰδιαίτερα τοῦ ἁγιορειτικοῦ. Δεκάδες καὶ πολὺ σύντομα ἑκατοντάδες νέων ἀνθρώπων, συχνὰ μὲ πανεπιστημιακὲς σπουδὲς σὲ ποικίλες ἐπιστῆμες, παιδιὰ βγαλμένα ἀπὸ πολιτικὲς νεολαῖες καὶ ἄθεα περιβάλλοντα, ἢ μὲ θητεία καὶ ἐπώδυνη ἀπαγγίστρωση ἀπὸ τὶς ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις, ἐπανδρώνουν μοναστήρια ποὺ ἦταν στὰ πρόθυρα νὰ κλείσουν ἀριθμώντας πιὰ ἐλάχιστους καὶ γέροντες μοναχούς. Αὐτὴ

ἡ ξαφνικὴ ἀναβίωση τοῦ μοναχισμοῦ ἐπηρεάζει, μέσα ἀπὸ ἀπροσδιόριστες «διαπιδύσεις», ἰδιαίτερα τὴ φοιτητικὴ νεολαία καὶ τὴ διανόηση: Ἡ ἡλικία, ἡ κοινωνικὴ προέλευση καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν προσκυνητῶν ὁλοχρονὶς στὸν Ἅγιον Ὄρος εἶναι μιὰ ἐπιπλέον ἔκπληξη. Ὅπως καὶ ὁ συνωστισμὸς τῶν φοιτητῶν στὰ ἀμφιθέατρα, κάθε φορὰ ποὺ κάποιος ἁγιορείτης μοναχὸς θὰ ἐμφανιστεῖ γιὰ δημόσια ὁμιλία σὲ ἑλληνικὸ πανεπιστήμιο.

Σίγουρα, αὐτὴ ἡ ἀπρόσμενη ἀνθοφορία οὔτε ἀνεμπόδιστα λειτούργησε, οὔτε καὶ μονότροπα. Οἱ ἀντιδράσεις ἦταν πολλὲς καὶ σκληρές, ἡ νοθεία κι οἱ παραχαράξεις ἴσως καὶ νὰ ὑπερτέρησαν τελικά. Κυρίως οἱ «ἐπίσημοι» ἐκκλησιαστικοὶ παράγοντες καὶ ὁ μεγαλύτερος ἀριθμὸς τῶν πανεπιστημιακῶν θεολόγων ἔμειναν μᾶλλον ἀδιάβροχοι καὶ ἀνέγγιχτοι ἀπὸ τὴ ζωτικὴ μεταστροφὴ ποὺ κέρδιζε γύρω τους ραγδαῖα ἔδαφος. Πολὺ νωρὶς καὶ δημόσια ἀντέδρασε ὁ Τρεμπέλας μὲ τὸ βιβλίο του: *Μυστικισμὸς - Ἀποφατισμός. Καταφατικὴ θεολογία*, ποὺ σὲ προηγούμενες σελίδες ἀναφέραμε. Ἀλλὰ τὴν πολεμικὴ ποὺ ἀναπτύχθηκε εὐρύτερα στὰ ἀκαδημαϊκὰ καὶ —πιὸ συγκεκαλυμμένα— στὰ πιετιστικὰ περιβάλλοντα, συνόψισε μᾶλλον πληρέστερα καὶ πολὺ ἀργότερα ὁ καθηγητὴς Σάββας Ἀγουρίδης, μὲ ἄρθρο του: *Σχόλια σὲ κάποιες σύγχρονες ὀρθόδοξες θεολογικὲς προσπάθειες*[1]. Ἐκεῖ συγκεντρώνονται τὰ βασικότερα ἐπιχειρήματα τῆς ἀντίδρασης στὴ «στροφὴ» τοῦ '60: Πρῶτον, ὅτι αὐτὴ ἡ «στροφὴ» ἦταν ἁπλὴ ἀπομίμηση ρωσικῶν μυστικιστικῶν τάσεων, ποὺ ἀναπτύχθηκαν ἀπὸ τοὺς ἐξόριστους στὴν Εὐρώπη, μετὰ τὸ 1917, ρώσους θεολόγους, οἱ ὁποῖοι «ἐξ αἰτίας τῆς ἐξορίας τους βρέθηκαν σὲ παράλογες καταστάσεις καὶ ἔχασαν τὴν ἐπαφὴ μὲ τὴ σύγχρονη πραγματικότητα». Δεύτερον, ὅτι οἱ «μυστικιστικὲς» αὐτὲς τάσεις δὲν ἐκφράζουν καθολικὸ γνώρισμα τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης, ἀλλὰ ἀποσπασματικὸ σύμπτωμα νεο-

1. Περιοδικὸ «Σύναξη», τεῦχος 33/1990, σελ. 67-78.

πλατωνικῶν ἐπιδράσεων σὲ μιὰ μικρὴ μερίδα βυζαντινῶν μοναχῶν «καὶ δὲν καταλαβαίνει κανεὶς γιὰ ποιὸ λόγο ἡ ἐπίδραση αὐτὴ σὲ κάποια τάξη Βυζαντινῶν πρέπει νὰ ἀναχθεῖ σὲ κριτήριο καὶ γνώμονα παρελθόντος καὶ μέλλοντος». Τρίτον, ὅτι ἡ συσχέτιση αὐτῆς τῆς «βυζαντινῆς νεοπλατωνικῆς ἀσκητικῆς θεολογίας» μὲ τὸ ὀντολογικὸ πρόβλημα καὶ τὶς σύγχρονες φιλοσοφικὲς ἀναμετρήσεις μαζί του, καταλήγει ἢ σὲ μιὰ ἀνεπίτρεπτη ἐνασχόληση «μὲ τὰ ἐσωτερικὰ τῆς Ἁγίας Τριάδος» —ἐνασχόληση ἄσχετη μὲ τὴ σωτηρία καὶ τὴν Ἱστορία— ἢ σὲ ἀνεπίγνωστες «θεολογίζουσες» παραλλαγὲς τοῦ δυτικοῦ ὑπαρξισμοῦ καὶ περσοναλισμοῦ.

Παράλληλα μὲ τὴν ἐνεργητική-πολεμικὴ αὐτὴ ἀντίδραση ἐμφανίστηκε ἕνα εὐρύτατο φαινόμενο ἀμηχανίας, κληρικῶν καὶ λαϊκῶν θεολόγων, ποὺ ἤθελαν νὰ συντονιστοῦν μὲ τὶς καινούργιες θεολογικὲς ἀπαιτήσεις, ἀλλὰ ἀδυνατοῦσαν νὰ παρακολουθήσουν τὸ οὐσιαστικό τους περιεχόμενο. Κατανοοῦσαν τὴν ἀνάγκη καὶ προτεραιότητα τῆς σπουδῆς τῶν πατερικῶν κειμένων, τῆς μαθητείας στὸ ὑπόδειγμα τοῦ μοναχισμοῦ καὶ τῆς ἄσκησης, διαισθάνονταν τὴν κεντρικὴ σημασία τῆς Εὐχαριστίας καὶ τοῦ ἐνοριακοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησιαστικῆς εἰκονογραφίας καὶ ὑμνολογίας. Ἀλλὰ ὁ μακροχρόνιος ἐθισμὸς στὴν εὐκολία τῶν νοησιαρχικῶν σχημάτων τοῦ νομικοῦ ἠθικισμοῦ καὶ στὴν ψυχολογικὴ ἐξασφάλιση ποὺ τὰ σχήματα αὐτὰ προσφέρουν, ἐμπόδιζε τὸ ἅλμα μιᾶς πραγματικῆς μεταστροφῆς. Σίγουρα, οὔτε τὸ κήρυγμα, οὔτε ἡ κατήχηση καὶ τὸ εὐρύτερο ποιμαντικὸ ἔργο μποροῦσαν πιὰ νὰ ἀναπαράγουν τὶς καθολικὰ σχεδὸν ἀποκηρυγμένες πρακτικὲς τοῦ ἐξωεκκλησιαστικοῦ πιετισμοῦ. Γι' αὐτὸ καὶ προέκυψε ἀνεπαίσθητα μιὰ μέση λύση νοθείας: Ἕνα κύμα νεο-πιετισμοῦ, ποὺ ἐνῶ ἀποκήρυσσε τὶς «ὑπερβολὲς» τῶν ὀργανώσεων, στὴν πραγματικότητα ἀναπαλαίωνε τὴν πρακτική τους. Ἡ λογικὴ τῆς κατοχύρωσης τοῦ νομικοῦ ἠθικισμοῦ μὲ βιβλικὰ χωρία, πλουτίστηκε μὲ μιὰν ἐξίσου ἀποδεικτικὴ καταφυγὴ σὲ «ἁγιοπατερικὲς» παραπομπὲς καὶ στοὺς Κανόνες τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ψυχολογικὴ κατασφάλιση ἀπὸ τὴν «αὐ-

θεντία» καὶ ποδηγεσία ποὺ παρεῖχε ἡ ὀργάνωση, ἀναζητήθηκε στὴν πατρωνεία τοῦ «γέροντα». Ἡ «ἱεραποστολικὴ» δραστηριότητα τῶν σωματείων, μὲ ἀναλοίωτες τὶς προτεσταντικὲς καταβολές της, μεταφέρθηκε στὴν ὀργάνωση τῆς ἐνορίας καὶ ἐπισκοπῆς. Ἡ προσωπολατρεία τῶν μυθοποιημένων «ἡγετῶν» τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν «κινήσεων» μετατέθηκε καὶ ἐπικεντρώθηκε σὲ εὐάλωτους ἀπὸ μιὰ τέτοια νοθεία ἁγιορεῖτες ἢ ἄλλους μοναχούς. Κοντολογίς, στὸ θεμέλιο τῆς ὀργανωσιακῆς εὐσέβειας —ποὺ δὲν ἔπαψε νὰ ἀξιολογεῖται θετικά, ἀφοῦ «παρὰ τὰ λάθη, προσέφερε πολλὰ»— προστέθηκε ἕνα ἐπίχρισμα ἐξωτερικῶν γνωρισμάτων «ὀρθοδοξίας», ποὺ καθησυχάζει τὶς συνειδήσεις.

Ὅμως, οὔτε οἱ ἀντιδράσεις, οὔτε οἱ νοθεῖες καὶ παραχαράξεις μειώνουν ἢ ἀναιροῦν τὴ σημασία καὶ τὴ δυναμικὴ τῆς θεολογικῆς μεταστροφῆς ποὺ ξεκίνησε στὴ δεκαετία τοῦ '60. Ὅταν συνειδητοποιήσει κανεὶς τί προηγήθηκε, γιὰ ἕξι ὁλόκληρους αἰῶνες —τὴ θεολογικὴ παραγωγὴ τῶν αἰώνων τῆς Τουρκοκρατίας καὶ τῆς περιόδου τοῦ ἐλεύθερου ἑλλαδικοῦ κρατιδίου, τὴ «βαβυλώνεια αἰχμαλωσία» τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας, τὴν ὑποταγή της στὸν ἐκδυτικισμὸ καὶ στὴν ἀλλοτρίωση— τότε ἡ ἀπρόσμενη ἀνάνηψη τῆς δεκαετίας τοῦ '60 γεννάει μόνο ἔκπληξη καὶ κινεῖ σὲ δοξολογία.

Εἶναι χρέος νὰ ἐπισημάνουμε τοὺς πρωτεργάτες αὐτῆς τῆς ἱστορικῆς μεταστροφῆς. Δὲν συγκροτοῦν ὁμάδα, ἀντίθετα, προέρχονται ἀπὸ διαφορετικὲς ὁ καθένας ἀφετηρίες σπουδῶν, διαφορετικὰ περιβάλλοντα, διαφορετικὲς ἐμπειρίες. Καὶ ἀκριβῶς τὸ γεγονὸς ὅτι συμπίπτει ἡ μαρτυρία καὶ τὸ ἔργο τους στὴν ἴδια αὐτὴ χρονικὴ περίοδο, εἶναι μιὰ ἐπιπλέον ἔκπληξη.

*

Τὸ 1957 δημοσιεύεται μιὰ διδακτορικὴ διατριβή, ποὺ ἐγκρίθηκε μὲν ἀπὸ τὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, ἀλλὰ ἀποτέλεσε καὶ πέτρα σκανδάλου γιὰ τοὺς καθηγητὲς τῆς Σχολῆς. Τίτλος τῆς διατριβῆς: *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*[2] καὶ συγγραφέας ἕνας νεαρὸς τότε ἑλληνοαμερικανὸς ἱερέας, ὁ π. **Ἰωάννης Ρωμανίδης**.

Ἡ μελέτη αὐτὴ ἔφερνε γιὰ πρώτη φορὰ σὲ φῶς τὴν ὄντως ἐκκλησιαστικὴ θεώρηση τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, ἀλλὰ καὶ τῆς σωτηρίας καὶ τῆς θέωσης τοῦ ἀνθρώπου, σὲ ἀντιθετικὴ διαστολὴ καὶ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴ δυτικὴ μεταγραφὴ καὶ δικανικὴ ἀλλοίωση τῶν ὑπαρκτικῶν αὐτῶν γεγονότων.

Ἡ ἀφομοίωση τῶν πατερικῶν κειμένων καὶ κριτηρίων, ὁ φωτισμὸς τοῦ πραγματικοῦ, ἐμπειρικοῦ χαρακτήρα τῶν θεολογικῶν διατυπώσεων, ἦταν τὸ καινούργιο καὶ ἀποκαλυπτικὸ στοιχεῖο τῆς διατριβῆς. Μὲ τὴ γραφίδα τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδη γινόταν φανερὸ —γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἑλληνικὴ γλώσσα— ὅτι ὁ νομικισμὸς τοῦ Αὐγουστίνου, τοῦ Ἄνσελμου καὶ τοῦ Ἀκινάτη, ἐπίσημα υἱοθετημένος ἀπὸ τὶς χριστιανικὲς ὁμολογίες τῆς Δύσης, δὲν ἀντιπροσωπεύει μιὰν ἐπιμέρους αἱρετικὴ ἀπόκλιση, ἀλλὰ τὴν ἀπαρχὴ τῆς ἀλυσιδωτῆς παρερμηνείας κάθε χριστιανικοῦ δόγματος, τῆς ριζικῆς ἀντιστροφῆς τῶν ὅρων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐ-αγγελίου. Ἀντίθετα, ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς σωτηρίας συγκεφαλαιώνει καὶ προϋποθέτει ὅλους τοὺς θεμελιώδεις ἄξονες θεολογίας καὶ ἐμπειρίας τῆς Ἐκκλησίας: Τὴν Τριαδολογία τῶν Καππαδοκῶν καὶ τοῦ Παλαμᾶ, τὴν ἐμμονὴ τῶν Πατέρων, ἀπὸ τοὺς πρώτους κιόλας αἰῶνες, στὴ βιβλικὴ ἐκδοχὴ τῆς σχέσης Θεοῦ καὶ δημιουργίας, ἐμμονὴ στὴν ἄκτιστη θεία Ἐνέργεια, στὴν ἄκτιστη ζωοποιὸ Χάρη, τὴν προτεραιότητα τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας ποὺ καθορίζει τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός, τὴν ἀνάδειξη τῆς ἀλήθειας

2. Ἀθῆναι 1957. — Δεύτερη ἔκδοση, Ἀθήνα (Δόμος) 1989.

περὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ *σώματος* σὲ θεμέλιο καὶ προϋπόθεση τῆς ὀρθόδοξης ἀντίληψης γιὰ τὴ σωτηρία.

Ἔτσι ἡ διατριβὴ τοῦ Ρωμανίδη κατόρθωνε νὰ συνοψίσει, μὲ ἄξονα τὸ θέμα τῆς ἁμαρτίας καὶ σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου, τὴ σύνολη ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ δογματική, δίνοντας τὸ μέτρο τῆς «καισαρικῆς» διαφορᾶς ἀπὸ τὴ δυτικὴ μεταγραφὴ τῶν δογμάτων σὲ νοησιαρχικὰ καὶ δικανικὰ σχήματα. Κατὰ τοῦτο ἦταν ἕνα ὑπόδειγμα ὀρθόδοξης δογματικῆς θεολογίας: φώτιζε ὡς κριτήριο ὀρθοδοξίας, ἀκριβῶς, τὴν ἔνταξη κάθε ἐπιμέρους θεματικῆς στὴν καθολικότητα τῶν ἐμπειριῶν τῆς ἀποκάλυψης.

Ἔμμεσα —ἀλλὰ καὶ μὲ κάποιες ἄμεσες ἀναφορὲς στὸν Χρ. Ἀνδροῦτσο— ἡ διατριβὴ ἀποκάλυπτε καὶ τὰ δάνεια ἢ τὶς ἐξαρτήσεις τῆς προγενέστερης ἑλληνικῆς ἀκαδημαϊκῆς θεολογίας ἀπὸ τὴ Δύση. Κυρίως ὅμως ἄφηνε ἔκθετο τὸν Τρεμπέλα, ποὺ ἡ θεολογία του, ὅπως καὶ ἡ σύνολη διδαχὴ τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων, εἶχε ἀπροκάλυπτα βασιστεῖ στὰ δικανικὰ σχήματα τῆς δυτικῆς σωτηριολογίας καὶ κυρίως στὴ θεωρία τοῦ Ἄνσελμου «περὶ ἱκανοποιήσεως τῆς θείας δικαιοσύνης διὰ τοῦ σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ». Γι' αὐτὸ καὶ οἱ τότε δύο «ὀργανωσιακοὶ» καθηγητὲς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς, Π. Τρεμπέλας καὶ Π. Μπρατσιώτης, ἀντέδρασαν ἔντονα στὴν ἔγκριση τῆς διατριβῆς τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδη. Θὰ πρέπει κάποτε νὰ δημοσιευθεῖ ἡ ἀλληλογραφία ποὺ ἀναπτύχθηκε, μετὰ τὴν ὑποβολὴ τῆς διατριβῆς, μεταξὺ τοῦ συγγραφέα καὶ τῶν δύο καθηγητῶν, ἀλληλογραφία ποὺ κατὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος της βρίσκεται ἐνσωματωμένη στὰ οἰκεῖα πρακτικὰ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν.

Ὁ π. Ἰωάννης Ρωμανίδης προερχόταν ἀπὸ τὸ θεολογικὸ περιβάλλον τῆς ὀρθόδοξης διασπορᾶς τῆς Ἀμερικῆς. Ἐκεῖ εἶχε σπουδάσει, καὶ ἦταν φανερὸ ὅτι πέρα ἀπὸ τὴ συστηματικὴ καὶ σὲ βάθος γνώση τῆς ρωμαιοκαθολικῆς καὶ προτεσταντικῆς θεολογίας, ἡ μαθητεία του στὰ πατερικὰ κείμενα εἶχε βασιστεῖ σὲ κριτήρια καὶ

προϋποθέσεις μιᾶς ὀρθόδοξης διαύγειας, ἄγνωστης ὥς τότε στὰ ἑλληνικὰ περιβάλλοντα. Γνώριζε ὅμως τὴ σκέψη τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, τοῦ ὁποίου ὑπῆρξε μαθητής, καὶ εἶχε συνεργαστεῖ μὲ τοὺς ρώσους θεολόγους τῆς Σχολῆς τοῦ Ἁγίου Βλαδιμήρου στὴ Νέα Ὑόρκη, ποὺ προηγοῦντο στὴν προσπάθεια γιὰ τὴν ἀποδέσμευση τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας ἀπὸ τὴ δυτικὴ ἐξάρτηση, ὅπως καὶ στὴν ἐπανανακάλυψη τῆς θεολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. Πάντως ὁ ἐπηρεασμός του ἀπὸ τοὺς Ρώσους δὲν τὸν εἶχε ἐμποδίσει νὰ πάρει ἔγκαιρα κριτικὴ στάση ἀπέναντι σὲ ὁρισμένες ἀστοχίες ἢ ὀλισθήματα τῆς ρωσικῆς θεολογικῆς σκέψης[3].

Δυστυχῶς τὸ ἐκπληκτικὸ *Προπατορικὸν ἁμάρτημα* ἀπόμεινε καὶ τὸ μοναδικὸ θεολογικὸ βιβλίο τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδη στὰ ἑλληνικά. Λίγα χρόνια μετὰ ἐξελέγη καθηγητὴς τῆς Δογματικῆς στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, ἄλλαξε ὅμως προσανατολισμοὺς ἐνδιαφερόντων καὶ ἔρευνας. Στράφηκε πρὸς τὴν Ἱστορία καὶ σὲ μιὰ μὲ πάθος προσπάθεια νὰ ἀποδείξει τεκμηριωμένα ὅτι ὁ νεώτερος Ἑλληνισμὸς εἶναι ἕνα «φραγκικὸν χάλκευμα» ποὺ διέλυσε τὴν καθολικὴ ἑνότητα τῶν «Ρωμηῶν» καὶ τῆς «Ρωμηοσύνης», δηλαδὴ τοῦ πολιτιστικοῦ συνόλου τῆς λατινόφωνης καὶ ἑλληνόφωνης ὀρθόδοξης Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας. Τὶς ἰδέες αὐτὲς ἐξέθεσε στὸ βιβλίο του: *Ρωμηοσύνη - Ρωμανία - Ρούμελη*[4], ὅπου ὑπάρχουν στοιχεῖα πολύτιμης ἱστορικῆς διασάφησης τῶν πολιτικῶν καὶ πολιτιστικῶν καταβολῶν τῆς νεοελληνικῆς ἀλλοτρίωσης, ἀλλὰ μὲ λεξιλόγιο, ὕφος καὶ μέθοδο ποὺ δὲν θυμίζουν σὲ τίποτα τὸν συγγραφέα τοῦ *Προπατορικοῦ ἁμαρτήματος*. Ἡ ὀξύνοια τοῦ ἐξαιρετικὰ προικισμένου ἐρευνητῆ καὶ ἡ ἀφομοίωση ἐκπληκτικοῦ ὑλικοῦ ἱστορικῆς ἔρευνας εἶναι στοιχεῖα φανερὰ μέσα σὲ αὐτὸ τὸ βιβλίο, ἀποδυναμώνονται ὅμως ἀπὸ μιὰ πληθωρικὴ ἐπιθετικότητα ποὺ δίνει τὴν ἐντύπωση μονομανίας.

3. Βλ. τὸ ἄρθρο του: *Orthodox Ecclesiology According to Alexis Khomiakov*, στὸ «Greek Orthodox Theological Review» 1956, Vol. II, No 1, σελ. 70 κ.ἑ.

4. Θεσσαλονίκη (Ἐκδόσεις Πουρνάρα) 1975.

Μετὰ τὴ δημοσίευση αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, κάθε δημόσιος προφορικὸς λόγος καὶ κάθε γραπτὸ κείμενο τοῦ π. Ρωμανίδη ἐπικεντρώνεται ἀποκλειστικὰ στὴν ἴδια θεματολογία καὶ μὲ συνεχῶς ἐπιτεινόμενη ὀξύτητα πολιτιστικῆς ἀντιπαράθεσης τῶν «Ρωμηῶν» πρὸς τοὺς «Τευτονοφράγκους (Γερμανούς), Λατινοφράγκους (Φραντσέζους) καὶ Ἰταλοφράγκους», ὅπως καὶ πρὸς τοὺς «Νεο-γραικοὺς - τοὺς Γραικύλους - τὸν Νεογραικισμό». Οἱ θεολογικὲς διαφορὲς Ὀρθοδοξίας καὶ Δύσης ἐντάσσονται καὶ ἑρμηνεύονται μέσα σὲ αὐτὴ τὴ φανατικὴ πολιτιστικὴ ἀντιπαλότητα Ρωμηῶν καὶ Φράγκων, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐμβριθὴ ἀνάλυση σκοτεινῶν πολιτικῶν παρασκηνίων καὶ δαιδαλωδῶν συνωμοσιῶν.

Ὁ καινούργιος προσανατολισμὸς τῶν ἐνδιαφερόντων τοῦ π. Ρωμανίδη τὸν ὁδήγησε καὶ σὲ παροδικὴ κάθοδο στὸν πολιτικὸ στίβο — ἐμφανίστηκε ὡς ὑποψήφιος βουλευτὴς ἀκροδεξιοῦ κομματικοῦ σχήματος. Στὶς πανεπιστημιακὲς παραδόσεις του (ὣς τὸ 1982, ποὺ παραιτήθηκε ἀπὸ καθηγητὴς) εἰσήγαγε ἕναν ἰδιότυπο νεο-ηθικισμό, ποὺ ταύτιζε τὴν ἱερωσύνη μόνο μὲ τὴν προϋπόθεση τῆς τεκμαρτῆς Θεοπτίας, ἀμφισβητώντας τὴν ἐκκλησιολογικὴ ἐγκυρότητα τοῦ σύγχρονου ὀρθόδοξου ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ὁ ἴδιος, ἂν καὶ ἱερέας, δὲν περιεβλήθη ποτὲ τὸ ἱερατικὸ σχῆμα, οὔτε καὶ διακόνησε ὡς λειτουργὸς σὲ εὐχαριστιακὴ κοινότητα.

Ὅμως, παρὰ τὴν περίεργη ἐξέλιξη αὐτοῦ τοῦ προικισμένου θεολόγου, τὸ ἔργο του *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα* εἶναι καὶ θὰ παραμείνει ὄχι μόνο ὁρόσημο τῆς θεολογικῆς μεταστροφῆς τῆς δεκαετίας τοῦ '60, ἀλλὰ καὶ μέτρο διαυγέστατης ἐκκλησιαστικῆς ὀρθοδοξίας.



Τὸ 1962 ἐκδίδεται στὴ Θεσσαλονίκη ὁ πρῶτος τόμος τῶν *Συγγραμμάτων* τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, σὲ κριτικὴ ἔκδοση καὶ μὲ ἐμπεριστατωμένες εἰσαγωγὲς στὰ ἐπιμέρους κείμενα. Τὸ ἐκδοτικὸ αὐτὸ ἐγχείρημα εἶχε ἐμπνευσθεῖ, ἀναλάβει καὶ ὀργανώσει

ὁ καθηγητὴς τῆς Πατρολογίας, στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ 'Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου, **Παναγιώτης Χρήστου**.

Ὁ καθηγητὴς Χρήστου προερχόταν ἀπὸ θεολογικὲς μεταπτυχιακὲς σπουδὲς ἐπίσης στὴν 'Αμερικὴ καὶ εἶχε ἐμπεριστατωμένη γνώση «τῆς ἀναζωογονήσεως τῶν περὶ τὴν μυστικὴν θεολογίαν σπουδῶν κατὰ τὰς τελευταίας δεκαετίας, αἱ ὁποῖαι ἔφερον καὶ τὸν Παλαμᾶν εἰς τὸ ἐπίκεντρον τοῦ ἐνδιαφέροντος»[5]. Ἦταν ὁ πρῶτος ἕλληνας πανεπιστημιακὸς θεολόγος ποὺ ἐμφανιζόταν ἐπιτέλους ἐνήμερος γιὰ τὴν ἐκπληκτικὴ στροφὴ κορυφαίων ρωμαιοκαθολικῶν θεολόγων στὴ μελέτη τῶν ἑλλήνων ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων. Γνώριζε καλὰ ὁ καθηγητὴς Χρήστου καὶ τὶς ἱστορικὲς ἀφετηρίες αὐτῆς τῆς στροφῆς: τὴν ἐπανανακάλυψη τῆς πατερικῆς θεολογίας καὶ τῆς δυναμικῆς της ἐπικαιρότητας ἀπὸ τοὺς ὀρθόδοξους Ρώσους τῆς διασπορᾶς. Στὴν ἔκδοση κιόλας τοῦ πρώτου τόμου τῶν *Συγγραμμάτων* τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ συνεργάζονταν μαζί του οἱ ρῶσοι θεολόγοι π. 'Ιωάννης Μάγεντορφ καὶ π. Μπόρις Μπομπρίνσκοϋ.

'Αλλὰ ὁ καθηγητὴς Παναγιώτης Χρήστου ἦταν ταυτόχρονα καὶ ἕνας ἐξαιρετικὰ προικισμένος δάσκαλος, γι' αὐτὸ καὶ τὸ ἐγχείρημα τῆς ἔκδοσης τῶν ἁπάντων τοῦ Παλαμᾶ λειτούργησε παράλληλα ὡς παιδευτικὸ γεγονός, μεταμορφώνοντας κυριολεκτικὰ τὸ κλίμα τῶν θεολογικῶν σπουδῶν στὴ Σχολὴ τῆς Θεσσαλονίκης. Τουλάχιστον μιὰ τετραετία πρὶν ἀπὸ τὴν ἔκδοση τοῦ πρώτου τόμου, εἶχε συγκεντρώσει γύρω του μιὰ ὁμάδα προικισμένων φοιτητῶν του καὶ νεαρῶν πτυχιούχων τῆς Σχολῆς, τοὺς ὁποίους καὶ ἐνέταξε στὸ ἐκδοτικὸ ἔργο καθοδηγώντας τους στὴ συστηματικὴ σπουδὴ τῆς παλαμικῆς θεολογίας.

Αὐτοὶ οἱ νεαροὶ τότε συνεργάτες τοῦ καθηγητῆ Χρήστου — ποὺ τὰ ὀνόματά τους ἀναφέρονταν σὲ κάθε τόμο τῶν *Συγγραμμά-*

5. Πρόλογος τοῦ Παναγ. Χρήστου στὸν Α' Τόμο τῶν *Συγγραμμάτων* τοῦ Παλαμᾶ.

των τοῦ Παλαμᾶ— ἐξελίχθηκαν οἱ περισσότεροι σὲ καθηγητικὰ στελέχη τῆς Σχολῆς τῆς Θεσσαλονίκης, ἔχοντας ὡς βασικὴ μεταπτυχιακὴ σπουδὴ τὴν πολύτιμη θητεία καὶ μαθητεία τους στὴν ἔκδοση τῶν παλαμικῶν ἔργων. Αὐτὴ ἡ ὁμαδικὴ ἐργασία λειτούργησε πραγματικὰ ὡς θεολογικὴ μετεκπαίδευση ὑψηλῶν ἀπαιτήσεων, ἀπὸ τὴν ὁποία προῆλθαν —ἄμεσα ἢ ἔμμεσα— διδακτορικὲς ἀρχικὰ διατριβὲς καὶ ἀργότερα σοβαρὲς μονογραφίες, κυρίως ὅμως δημιουργήθηκε ἕνα κοινὸ ὑπόβαθρο θεολογικῶν κριτηρίων καὶ θεολογικῆς νοο-τροπίας. Ἔτσι ἐμφανίστηκε γιὰ πρώτη φορὰ στὴν Ἑλλάδα, χάρη στὸν καθηγητὴ Χρήστου, μιὰ συγκροτημένη «σχολή», μὲ τὴν κυριολεκτικὴ σημασία τοῦ ὅρου, ποὺ ἐπηρέασε καὶ ἐξακολουθεῖ νὰ ἐπηρεάζει εὐεργετικὰ τὸν χαρακτήρα τῶν θεολογικῶν σπουδῶν στὴ Θεσσαλονίκη, ἀλλὰ καὶ τὸ εὐρύτερο θεολογικὸ κλίμα τοῦ ἑλληνικοῦ χώρου.

Χωρὶς ἄλλο, ἡ θεολογικὴ διορατικότητα τοῦ Παναγιώτη Χρήστου διέβλεψε καίρια ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ ἀποτελοῦσε, ἢ μποροῦσε νὰ ἀποτελέσει, τὴ βάση τῆς ἀνανέωσης τῶν ὀρθόδοξων θεολογικῶν σπουδῶν στὴν ἐποχή μας — ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἐθνικὸ ἢ γεωγραφικὸ χῶρο. Ἡ σκέψη τοῦ Παλαμᾶ ἐνσαρκώνει τὶς προϋποθέσεις καὶ τὴ δυναμικὴ μιᾶς σύγχρονης καὶ ζωτικὰ ἐπίκαιρης ὀρθόδοξης αὐτοσυνειδησίας, ὅπως καὶ τὰ κριτήρια γιὰ τὴ διαφοροποίησή της ἀπὸ τὴ δυτικὴ θρησκειοποίηση τῆς Ἐκκλησίας. Δὲν εἶναι συμπτωματικὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁλόκληρη ἡ ἐπίσης «σχολὴ» τῆς ρωσικῆς θεολογίας τῆς διασπορᾶς, ὅπως καὶ ἡ ἀντίστοιχη σερβικὴ «σχολὴ» τοῦ π. Ἰουστίνου Πόποβιτς καὶ ἡ ρουμανικὴ τοῦ π. Dimitru Staniloae, πῆραν τὸν χαρακτηρισμὸ «νεοπαλαμική». Ἡ ἐκδοτικὴ λοιπὸν πρωτοβουλία τοῦ καθηγητῆ Χρήστου, ὡς ἄξονας θεολογικῆς παιδείας, ἀνταποκρινόταν ἀκριβῶς στὴ συνειδητοποιημένη ἀνάγκη καὶ ἀπαίτηση ἀνανέωσης τῆς ὀρθόδοξης παρουσίας στὴν ἐποχή μας.

Ὁ Χρήστου ἔδωσε καὶ πλούσιο προσωπικὸ συγγραφικὸ ἔργο: πατρολογικὲς μελέτες προωθημένου ὀρθόδοξου θεολογικοῦ προ-

βληματισμοῦ, ἀλλὰ καὶ συνθετικὲς ἐπιτομὲς τῆς πατερικῆς σκέψης. Ἔργα γόνιμα γιὰ τὸν μελετητὴ τῆς παράδοσης καὶ θεολογίας τῶν Πατέρων — οὐσιαστικὴ ἑλληνικὴ συμβολὴ στὴν καλλιέργεια καὶ ἀνάπτυξη τῶν πατερικῶν σπουδῶν. Σὲ σύγκριση μὲ τοὺς πανεπιστημιακοὺς Πατρολόγους ποὺ προηγήθηκαν, ἀλλὰ καὶ μὲ αὐτοὺς ποὺ ἀκολούθησαν, ὁ Παναγιώτης Χρήστου παραμένει ὣς σήμερα ἐξαίρεση μοναδική, πρωτεργάτης τῆς συστηματικῆς μελέτης τῶν Πατέρων στὶς ἑλληνικὲς Θεολογικὲς Σχολές.

Δυστυχῶς ἡ πανεπιστημιακὴ θεολογία στερήθηκε νωρὶς τὴν παρουσία καὶ τὸ δημιουργικὸ πάθος τοῦ καθηγητῆ Χρήστου: Ἀναμίχθηκε καὶ αὐτὸς στὴν πολιτική, μὲ ἄκρως συντηρητικὲς ἀκροδεξιὲς ἰδέες, καὶ διετέλεσε Ὑπουργὸς Παιδείας στὴν τελευταία περίοδο τῆς στρατιωτικῆς δικτατορίας (1973-1974). Μὲ ἀποτέλεσμα νὰ παυθεῖ ἀπὸ καθηγητὴς μετὰ τὴ μεταπολίτευση. Συνέχισε νὰ διευθύνει στὴ Θεσσαλονίκη τὸ Πατριαρχικὸ Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, ἐγκατεστημένο στὴ Μονὴ Βλατάδων, μὲ σημαντικὴ δραστηριότητα τόσο στὸν ἐκδοτικὸ τομέα ὅσο καὶ στὴ διαφύλαξη τῶν χειρογράφων καὶ εἰκόνων τοῦ Ἁγίου Ὄρους, τὴ συστηματικὴ φωτογράφηση καὶ ἀρχειοθέτησή τους.

*

Τὸ 1963 ἐκδίδεται στὴ Θεσσαλονίκη ἡ διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ **Γεώργιου Μαντζαρίδη**, μαθητῆ τοῦ Παναγιώτη Χρήστου καὶ συνεργάτη στὴν ἔκδοση τῶν παλαμικῶν ἔργων. Τίτλος τῆς διατριβῆς: *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*.

Ἡ μελέτη αὐτὴ σηματοδοτεῖ τὴ θεολογικὴ «στροφὴ» τῆς δεκαετίας τοῦ '60 τόσο μὲ τὴ θεματική της, ὅσο καὶ ὡς ἐναρκτήριο ὑπόδειγμα ἑνὸς τύπου θεολογικῆς διατριβῆς, ποὺ θὰ ἐπιβληθεῖ ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα στὸν ἑλληνικὸ ἀκαδημαϊκὸ βίο. Ἡ θεματικὴ τοῦ

ἔργου ἐπανέφερε στὸ ἐπίκεντρο τοῦ θεολογικοῦ προβληματισμοῦ[6] —ὕστερα ἀπὸ αἰῶνες περισπάσεως σὲ νοησιαρχικὰ καὶ ἠθικιστικὰ ἰδεολογήματα— τὸν ἐμπειρικὸ ἄξονα καὶ τὸ ὑπαρκτικὸ «τέλος» στὸ ὁποῖο κατατείνει τὸ ἐκκλησιαστικὸ εὐ-αγγέλιο, τὴ μετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸν *τρόπο* τῆς θείας ὕπαρξης καὶ ζωῆς: Νὰ ἀντλεῖ ὁ ἄνθρωπος τὴν ὕπαρξη ὄχι ἀπὸ τὴν κτιστὴ καὶ θνητὴ φύση του, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν προσωπικὴ σχέση μὲ τὸν Πατέρα, σχέση ζωοποιὸ μὲ τὴν ἄκτιστη Χάρη τῆς θείας ἀγάπης. Αὐτὴ ἡ σχέση, στὴ διατριβὴ τοῦ Μαντζαρίδη, δὲν εἶναι ψυχολογικὴ ἢ ἠθική, ἀλλὰ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς κοινωνίας ἐν Πνεύματι τῆς ἄφθαρτης σάρκας τοῦ Χριστοῦ, τοῦ *τρόπου* τῆς θεανθρώπινης ὕπαρξής του, στὶς πραγματικὲς ἱστορικὲς διαστάσεις τοῦ εὐχαριστιακοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ μετοχὴ στὸ ὑπαρκτικὸ ἀκριβῶς γεγονὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας μεταποιεῖ τὸν θάνατο καὶ τὴ φθορὰ σὲ «κενωτικὴ» αὐτοπαράδοση στὴν ἀγάπη τοῦ Πατρὸς καὶ ἀποκαθιστᾶ στὸν ἄνθρωπο τὴν ἀρχὴ τῆς θείας τριαδικῆς ὑπάρξεως, τὸν ὁδηγεῖ στὴ θέωση.

Τὴν ὡριμότητα τῶν θεολογικῶν διατυπώσεων τοῦ Μαντζαρίδη λίγα μεταγενέστερα ἑλληνικὰ μελετήματα θὰ κατορθώσουν νὰ τὴν προσεγγίσουν. Ὅμως ἡ διατριβή του θὰ ἐγκαινιάσει καὶ θὰ ἐπιβάλει γενικότερα τὸ εἶδος ἐκεῖνο τῆς μονογραφίας, ποὺ συστηματοποιεῖ σὲ συγκεκριμένη θεματικὴ τὴ θεολογία ἑνὸς ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι, μετὰ τὸν Μαντζαρίδη, θὰ ἐκπονηθοῦν πολλὲς διδακτορικὲς διατριβὲς ποὺ συγκεκριμενοποιοῦν τὴ θεολογία ἐπιμέρους Πατέρων σὲ θέματα ἀνθρωπολογίας, Ἐκκλησιολογίας, Τριαδολογίας, Χριστολογίας.

Ὁ ἴδιος ὁ Μαντζαρίδης δημοσίευσε καὶ ἄλλες μελέτες σχετικὲς

6. Εἶχε προηγηθεῖ ἡ μελέτη τοῦ Ἀνδρέα ΘΕΟΔΩΡΟΥ, *Ἡ περὶ θεώσεως διδασκαλία τῶν ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρις Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, Ἀθῆναι 1956, ποὺ ἐπανέφερε μὲν στὸ θεολογικὸ λεξιλόγιο τὴν ἔννοια τῆς *θεώσης*, ἀλλὰ μᾶλλον ὑποταγμένη στὶς προδιαγραφὲς τοῦ νοησιαρχικοῦ ἠθικισμοῦ, μὲ τὶς ὁποῖες ὁ συγγραφέας προσέγγιζε καὶ τὴν πατερικὴ σκέψη.

μὲ τὴν παλαμικὴ θεολογία, ποὺ συγκεντρώθηκαν ὅλες ἀργότερα σὲ ἕνα τόμο μὲ τὸν τίτλο: *Παλαμικά*[7]. Ἐξελέγη καθηγητὴς τῆς Χριστιανικῆς Ἠθικῆς στὴ Σχολὴ τῆς Θεσσαλονίκης καὶ κατόρθωσε, μὲ τὰ δημοσιεύματα καὶ τὴ διδασκαλία του, νὰ μεταβάλει αἰσθητὰ τὸν νομικὸ χαρακτήρα ποὺ εἶχαν προσδώσει στὸν θεολογικὸ αὐτὸ κλάδο ὁ Χ. Ἀνδροῦτσος, ὁ Β. Ἀντωνιάδης καὶ ἄλλοι ἐλάσσονες μιμητές τους. Ἡ Χριστιανικὴ Ἠθικὴ στὰ συγγράμματα τοῦ Μαντζαρίδη διατηρεῖ τὶς προδιαγραφὲς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμμονῆς στὸν στόχο τῆς *θέωσης* τοῦ ἀνθρώπου, καὶ γιὰ κάθε ἐπιμέρους πτυχὴ ἠθικοῦ προβληματισμοῦ ἀναζητεῖται ἡ μαρτυρία τῆς πατερικῆς ἐμπειρίας. Τὸ ἦθος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀνθρώπου ἀποκαθίσταται στὶς πραγματικὲς ὑπαρκτικὲς διαστάσεις τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὸν θάνατο, εἶναι ἦθος ἀποκαλυπτικὸ τῆς ὄντως ζωῆς, ἡ Χριστιανικὴ Ἠθικὴ εἶναι «ἀποκάλυψη Θεοῦ»[8].

Ἡ θεολογικὴ παρουσία τοῦ καθηγητῆ Μαντζαρίδη ἀποτέλεσε τελικὰ καὶ ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ σημαντικὰ κεφάλαια τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης μαρτυρίας στὸν ἑλληνικό, ἀλλὰ καὶ στὸν οἰκουμενικὸ χῶρο. Ἡ ὡριμότητα τῶν θεολογικῶν του κριτηρίων, ὁ μεστὸς καὶ καίριος θεολογικός του λόγος, τὸν καταξιώνουν ἀνάμεσα στὰ πρῶτα μεγέθη τῆς νεώτερης ἑλληνικῆς θεολογίας.

*

Τὸ 1965 κυκλοφορεῖ τὸ βιβλίο τοῦ Νίκου Νησιώτη: *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν* (— Τὸ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δυνατότης γνώσεως αὐτοῦ — Ἡ ἐξ ὀρθοδόξου ἐπόψεως κριτικὴ τῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας, ψυχολογίας καὶ συγχρόνου φυσι-

7. Θεσσαλονίκη (Ἐκδόσεις Πουρνάρα) 1973.

8. *Χριστιανικὴ Ἠθική*, Θεσσαλονίκη (Πουρνάρας) ²1983. — *Μέθεξις Θεοῦ*, Θεσσαλονίκη («Ὀρθόδοξος Κυψέλη») 1979. — *Εἰσαγωγὴ στὴν Ἠθική*, Θεσσαλονίκη (Πουρνάρας) 1988. — *Ὀρθόδοξη πνευματικὴ ζωή*, Θεσσαλονίκη (Πουρνάρας) 1986. — *Ἡ χριστιανικὴ κοινωνία καὶ ὁ κόσμος*, Θεσσαλονίκη 1967.

κῆς θεολογίας τρόπων γνώσεως τοῦ Θεοῦ). Τὴν ἴδια χρονιὰ ὁ συγγραφέας τοῦ βιβλίου ἐκλέγεται καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τῆς Θρησκείας στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

Πρὶν καὶ ἀπὸ τὸ βιβλίο ἢ τὴν καθηγητικὴ ἐκλογή του ὁ **Νίκος Νησιώτης** (1926-1986) ἦταν ἤδη μιὰ ἐντυπωσιακὴ ἔκπληξη στὸν θεολογικὸ χῶρο τῆς δεκαετίας τοῦ '60. Ἐνσάρκωνε ἕναν καινούργιο τύπο θεολόγου, ἄγνωστον ὡς τότε στὴν Ἑλλάδα —ἕνα πρότυπο ἐξόδου ἀπὸ τὸν ἐπαρχιωτισμό, τὸν ἀναχρονισμὸ καὶ τὴν κοινωνικὴ περιθωριοποίηση τῆς ἑλλαδικῆς θεολογίας. Ζοῦσε στὸ ἐπίκεντρο τῶν ἐξελίξεων τῆς ἐποχῆς του, ἐκπληκτικὰ ἐνήμερος γιὰ τὰ ρεύματα τῶν ἰδεῶν, τὴν προβληματικὴ τῶν πιὸ ποικίλων ἐπιστημῶν, τὶς ἐπίκαιρες ἀναζητήσεις τῆς φιλοσοφίας, τῆς τέχνης, τῆς ψυχολογίας, τῆς πολιτικῆς, κυριολεκτικὰ πρωτοποριακὸς στὴν ἐγρήγορσή του. Δὲν παρακολουθοῦσε ἁπλῶς, μετεῖχε στὶς ραγδαῖες ἀλλαγὲς τοῦ κόσμου γύρω του, στὶς θεωρητικὲς ζυμώσεις ποὺ συνόδευαν τὶς ἐξελίξεις τῶν μεταπολεμικῶν δεκαετιῶν. Προικισμένος μὲ σπάνια εὐφυΐα, ἄνετα πολύγλωσσος, μὲ πολύχρονες σπουδὲς στὴν Εὐρώπη, ἀκούραστα πολυταξιδεμένος, εἶχε ἐπιπλέον καὶ τὴ σφραγίδα μιᾶς φυσικῆς ἀρχοντιᾶς καὶ γοητείας ποὺ κατακτοῦσε τὸ περιβάλλον του. Ἐραστὴς μὲ πάθος τοῦ ἀθλητισμοῦ, ἔφτασε στὴ θέση τοῦ ἀντιπροέδρου τῆς Διεθνοῦς Ἐπιτροπῆς Ὀλυμπιακῶν Ἀγώνων — πρῶτος εἶχε εἰσαγάγει στὴν Ἑλλάδα τὶς νεώτερες τεχνικὲς στὸ ἀγαπημένο του ἄθλημα, τὴν καλαθόσφαιρα, ἀναδείχνοντας τὴν ὁμάδα του σὲ πρωταθλήτρια τῆς Εὐρώπης.

Καὶ ταυτόχρονα, αὐτὸς ὁ ἐντυπωσιακὸς κοσμοπολίτης ἦταν θεολόγος, μὲ τὴν πιὸ ὁλόκληρη σημασία τῆς λέξης, ριζωμένος στὴ βιωματικὴ παράδοση τῆς Ἐκκλησίας του, μὲ σπάνιο θεωρητικὸ ἐξοπλισμὸ καὶ μὲ ὀρθόδοξα θεολογικὰ κριτήρια μοναδικῆς διαύγειας. Τὸ 1956 εἶχε ὑποστηρίξει στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ Ἀθηνῶν τὴ διδακτορικὴ διατριβή του, μὲ θέμα: *Ὑπαρξισμὸς καὶ χριστιανικὴ πίστις*, κομίζοντας γιὰ πρώτη φορὰ στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο τοὺς

προβληματισμοὺς τῆς ὑπαρξιακῆς φιλοσοφίας (Kierkergaard, Jaspers, Heidegger, Sartre) καὶ ἀντιπαραθέτοντας στὰ ἀδιέξοδα τοῦ ὑπαρξισμοῦ μιὰ ζωντανὴ ὀρθόδοξη θεολογικὴ σκέψη.

Ὅταν τὸ 1965 ἐκλεγόταν ὁ Νησιώτης καθηγητὴς στὴν Ἀθήνα (μὲ σφοδρὴ ἀντίδραση τῶν προσκείμενων στὶς ἐξωεκκλησιαστικὲς ὀργανώσεις καθηγητῶν) εἶχε ἤδη μακρόχρονη θητεία διευθυντῆ στὸ «Οἰκουμενικὸ Ἰνστιτοῦτο» μεταπτυχιακῶν θεολογικῶν σπουδῶν τῆς Γενεύης (Bossey), μεγάλη πείρα συμμετοχῆς στὴν «οἰκουμενικὴ κίνηση» καὶ στοὺς διεκκλησιαστικοὺς διαλόγους, καὶ ἦταν, ἀναμφισβήτητα, τὸ πιὸ γνωστὸ ὄνομα Ἕλληνα θεολόγου διεθνῶς.

Ἀλλά, πέρα ἀπὸ τὴν πολύπτυχη καὶ δυναμικὴ θεολογική του παρουσία, εἰδικὰ τὸ βιβλίο του γιὰ τὴ Θεολογικὴ Γνωσιολογία ἀποτελεῖ πραγματικὰ ὁρόσημο τῆς θεολογικῆς μεταστροφῆς στὴν Ἑλλάδα. Εἶναι δεῖγμα ὀρθόδοξης «συστηματικῆς θεολογίας», ποὺ προσφέρει στὸν ἀναγνώστη ὄχι «θέσεις» ἁπλῶς, ἀλλὰ κριτήρια θεολογικῆς ὀρθοδοξίας.

Βάση τῆς ἐργασίας εἶναι ὁ ἀποκλεισμὸς τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ ὡς ἀντικειμένου, ἡ συνεπὴς ἄρνηση τῶν γνωσιολογικῶν ἀρχῶν τῆς ἀποδεικτικῆς νοησιαρχίας, ποὺ υἱοθετήθηκαν ἀπὸ τὴ σχολαστικὴ θεολογία καὶ ποὺ ὁρίζουν τὸ «ἄλλοθι» τῆς προσωπικῆς σχέσης ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ. Στὴν ἐκκλησιαστικὴ προοπτικὴ ὁ Θεὸς εἶναι μόνο «τὸ γιγνῶσκον Ὑποκείμενο»: γνωρίζει «ἕνα ἕκαστον ἄνθρωπον ὡς οὗτος ὑπάρχει ἐν τῇ συγκεκριμένῃ προσωπικῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ἐντὸς τῆς ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἀνασυσταθείσης ἐσωτερικῆς κοινωνίας μετὰ τοῦ Θεοῦ» (σελ. 156). Ἡ ὅλη δυναμικὴ τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ἀκολουθεῖ τὴν παύλεια ἀντιστροφή, τὴν ἐμμονὴ στὴν πρωτοβουλία τοῦ Θεοῦ: *«νῦν δὲ γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ»* (*Γαλ.* 4,9). Κάθε ἄλλη ὁδὸς «ἀναλογίας» καὶ «ἀναγωγῆς» εἶναι ἀνθρωποκεντρική, μεταβάλλει τὸν Θεὸ σὲ γυμνὴ ἔννοια, σὲ προϊὸν τῆς ἀνθρώπινης συλλογιστικῆς.

Ὁ Θεὸς τῆς νοησιαρχικῆς ὀντολογίας εἶναι «τὸ τέλος τῆς ἀφαιρέσεως παντὸς ὑπαρκτοῦ ... ἡ ἀναγωγὴ τῆς ἀφηρημένης σκέψεως εἰς τὴν τελικὴν ἰδέαν τοῦ Ὄντος ... κατὰ ταῦτα ἀνύπαρκτος ἐν τῇ ἀπροσδιοριστίᾳ αὐτοῦ ... ἀπὸ θεολογικῆς ἀπόψεως τερατῶδες κατασκεύασμα» (σελ. 96-101). Τὸ ἴδιο καὶ ὡς «ἄκρον Ἀγαθόν», ὡς «ἠθικὴ Ἀρχὴ» καὶ «τέλος πάσης ἠθικῆς ἀξιολογίας», εἶναι ὁ Θεὸς «τὸ ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης λογικῆς καὶ πράξεως κυριαρχούμενον κατὰ τὰς ἑκάστοτε ἀνάγκας ἄνευ προσωπικῆς ὑποστάσεως νοητὸν σημεῖον τοῦ τέλους τῆς σκέψεως». Γι' αὐτὸ καὶ «ἡ ἀθεΐα εἶναι ἡ πραγματική, ἀνέκφραστος κατὰ τὸ φαινόμενον, τελευταία λέξις τῆς ἠθικοκρατίας» (σελ. 89-93). Ἀλλὰ καὶ ὁ Θεὸς τῆς ψυχολογίας εἶναι μόνο «τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ψυχικῆς λειτουργίας τοῦ ἀνθρώπου ... Ὁ Θεὸς τοῦ ὁμαδικοῦ ἀσυνειδήτου εἶναι μία γενίκευσις καὶ ἀφηρημένη κατάστασις ... ἀχανὲς ἀντικείμενον ... προσβολὴ τῆς νοσταλγίας τοῦ ἀνθρώπου» (σελ. 116-119).

Ἀντίθετα πρὸς ὅλα αὐτὰ τὰ ἀναγωγικὰ ἐγχειρήματα τῆς ἀφηρημένης σκέψης, «ὁ Θεὸς τοῦ χριστιανοῦ θεολογοῦντος ὑπάρχει ἐξ ἀγάπης καὶ ἐν σαρκὶ πρὸς κοινωνίαν καὶ μετάληψιν σαρκὸς καὶ αἵματος ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου. Ἄρα μόνον μέσῳ τῆς σαρκικῆς αὐτοῦ ἐμφανίσεως καὶ τῆς ἐν σαρκὶ Δημιουργίας δύναται νὰ ἀναχθῇ ἢ μᾶλλον νὰ κοινωνήσῃ ὁ ἄνθρωπος τὴν σάρκα Αὐτοῦ καὶ νὰ γνωρίσῃ Αὐτὸν ὡς τὸ κοινωνούμενον ἄμεσον στοιχεῖον διὰ τὴν σαρκικὴν ὑπόστασιν τοῦ ἀνθρώπου. Οὕτω τὸ *φαγεῖν τὴν σάρκα αὐτοῦ* (*Ἰωάν.* 6, 51-52), ὅσον σκανδαλῶδες καὶ ἂν φαίνεται καὶ ἀνυπόφορον, εἶναι ὁ μόνος τρόπος νὰ γνωρίσῃ τις Αὐτὸν καὶ νὰ μεταβληθῇ ἡ *γνῶσις* αὕτη εἰς ζωὴν ἐν αὐτῷ, ἤτοι εἰς πρᾶξιν καθ' ὁμοίωσιν Αὐτοῦ» (σελ. 76).

Ὁ Νησιώτης συνοψίζει τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία στὴ βεβαιότητα ὅτι ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου εἶναι ἡ μοναδικὴ δυνατότητα γνώσης τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Σπεύδει ὅμως νὰ διαστείλει αὐτὴ τὴ βεβαιότητα ἀπὸ τὴν τάση τῆς δυτικῆς θεολογίας ἐκεῖνα τὰ χρόνια, νὰ ὑποκατασταθεῖ ἡ σχολαστικὴ «φυσικὴ θεο-

λογία» ἀπὸ μιὰ «ἀπολυτοποιημένη Χριστολογία». Ἡ γενικευμένη Χριστολογία τῶν Δυτικῶν βλέπει σὲ κάθε ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου ποὺ προάγει τὸν πνευματικὸ ἀλλὰ καὶ τὸν τεχνικὸ πολιτισμό, τὸν ἄμεσο καρπὸ τῆς σάρκωσης τοῦ Χριστοῦ —ἀσυνείδητον ἔστω καὶ ἀκούσιο καρπό—, μιὰ συνεχὴ «πρὸς τὰ πρόσω» ἐξέλιξη «ἐν Χριστῷ» τῶν ἱστορικῶν γεγονότων καὶ τῶν κοινωνικῶν σχέσεων πρὸς τὸ σημεῖο Ὠμέγα τῆς παγκόσμιας ὁλοκλήρωσης, «τὴν συνουσίωσιν Φύσεως καὶ Ἱστορίας μετὰ τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος, ἐν τῇ κοσμοθεωρίᾳ τῆς ἀνακεφαλαιώσεως τῶν πάντων ἐν Ἑνὶ Λόγῳ» (σελ. 195-209).

Αὐτὸν τὸν αὐτοματισμὸ τῆς ἀναγκαστικῆς ἐξέλιξης τὸν ἀποκρούει ὁ Νησιώτης, μὲ κριτήριο τὴν ἐμμονὴ τῆς ὀρθόδοξης Θεολογίας στὴν κοινὴ ἐνέργεια τῶν προσώπων τῆς Τριάδος, στὸν ρόλο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ποὺ διενεργεῖ «τὴν ἀνακεφαλαίωσιν τῶν πάντων ἐν ἐλευθερίᾳ *μέσῳ τῆς σωτηρίας τῶν προσώπων*» στὸν χῶρο τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἰσορροπία χριστολογικῆς καὶ πνευματολογικῆς προοπτικῆς στὴ θεώρηση τῆς Δημιουργίας τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἐκφράζεται στὴν ὀρθόδοξη θεολογία, ἀποκαλύπτει «τὴν συνεχῆ τριαδικὴν φορὰν τῆς δημιουργικότητος, συλλαμβανομένης ἀενάως, πραγματοποιουμένης ἐν χρόνῳ καὶ τελειουμένης ἐν Ἱστορίᾳ, τῇ ἀπολύτῳ πάντοτε πρωτοβουλίᾳ τοῦ Θεοῦ καὶ τῇ σχετικῇ ἐν ἐλευθερίᾳ ἐνσυνειδήτῳ συνεργίᾳ τοῦ ἀνθρώπου, λόγῳ τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας καὶ δι' Ἁγίου Πνεύματος ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ» (σελ. 220-230). Ἔτσι ἡ Ἐκκλησία ἀποκαλύπτεται ὡς ὁ μικρόκοσμος τῆς συμπαντικῆς Δημιουργίας, τὸ κέντρο ποὺ ἀναγεννᾶ τὴν κτίση «ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι», ἡ ἴδια ἡ Ἐνέργεια τῆς Οὐσίας τοῦ Θεοῦ ποὺ ἀρδεύει, «ὡς ποταμοὶ ὑδάτων πολλῶν», τὴ συνεχιζόμενη Δημιουργία. Ἡ λειτουργικὴ-εὐχαριστιακὴ ἐνόραση τῆς Δημιουργίας ἀποτελεῖ μετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου ἐν μετα-νοίᾳ στὴν Ἐνέργεια τῆς θείας Οὐσίας καὶ συνιστᾶ *γνώση* τοῦ Θεοῦ, ποὺ δὲν εἶναι ἁπλὴ κατανόηση ἢ ψυχολογικὴ βεβαιότητα, ἀλλὰ ζωὴ καὶ «περισσὸν ζωῆς» γιὰ τὸν ἄνθρωπο.

Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, ὡς πρόκληση καὶ πρόταση ζωῆς, ἀπευθύνεται μέσα ἀπὸ τὴν ἐργασία τοῦ Νησιώτη στὸν σύγχρονο ἄνθρωπο, προϋποθέτει τοὺς προβληματισμούς του καὶ τὰ ὑπαρξιακά του ἀδιέξοδα. Ὄχι μόνο τοὺς φιλοσοφικοὺς προβληματισμούς, τοῦ ὑπαρξισμοῦ, τοῦ περσοναλισμοῦ, τῆς φαινομενολογίας, ἀλλὰ καὶ τὴν τρομακτικὴ ἔλλειψη νοήματος τοῦ καθημερινοῦ βίου: τὴν κοινωνία τῶν ἀκοινώνητων ἀτόμων ποὺ δημιούργησε τὸ φαινόμενο τῆς «ἐκκοσμίκευσης» στὴν ἐποχή μας. Αἴσθημα δοξολογίας κατέχει τὸν ἀναγνώστη γι' αὐτὸ τὸν πρῶτο καρπὸ τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας ἀπὸ τὸν διάλογό της μὲ τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο. Σὲ κάθε σελίδα γίνεται αἰσθητὴ ἡ παρουσία μιᾶς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης ποὺ γρηγορεῖ στὶς προφυλακὲς τῶν ἐξελίξεων τοῦ σύγχρονου πολιτισμοῦ. Εἶναι ἐκπληκτικὴ ἡ καθολικὴ θεώρηση, ἡ συνοπτικὴ ἔκθεση καὶ ἡ οὐσιαστικὴ κριτικὴ ἀξιολόγηση τῶν τότε ἐπίκαιρων τάσεων καὶ ρευμάτων, μὲ βάση πάντοτε τὰ κριτήρια τῆς ὀρθόδοξης ἐμπειρίας καὶ ὄχι τὴν ἁπλὴ ἀντιπαράθεση ἀφορισμῶν.

Ὁ Νίκος Νησιώτης ὑπῆρξε ὀλιγογράφος. Δημοσίευσε δυὸ ἀκόμα πυκνὰ καὶ μεστὰ κείμενα στὰ ἑλληνικά: *Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ φιλοσοφικὴ θεολογία* (1965) καὶ *Ἡ ἀπολογία τῆς ἐλπίδος* (1975). Εἶχε ὅμως συνεχὴ παρουσία στὸν οἰκουμενικὸ χῶρο μὲ συμμετοχὴ σὲ συνέδρια καὶ διεκκλησιαστικοὺς διαλόγους, ὅπως καὶ μὲ ἄρθρα καὶ μελετήματα σὲ διεθνὴ ἐπιστημονικὰ περιοδικὰ καὶ συλλογικοὺς τόμους.

Ἔφυγε νωρὶς καὶ ἀναπάντεχα, σὲ αὐτοκινητιστικὸ δυστύχημα, τὸν Αὔγουστο τοῦ 1986.

*

Τὸ 1965 δημοσιεύεται μιὰ ἀκόμα διδακτορικὴ διατριβή, ποὺ ἐπρόκειτο νὰ ἀποτελέσει ἀποφασιστικὸ συντελεστὴ τῆς θεολογικῆς μεταστροφῆς στὴ δεκαετία τοῦ '60. Τίτλος τῆς διατριβῆς: *Ἡ ἑνό-*

της τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας. Καὶ συγγραφέας, ὁ **Ἰωάννης Ζηζιούλας** (ἀπὸ τὸ 1986 μητροπολίτης Περγάμου).

Μαθητὴς ἐπίσης τοῦ Φλωρόφσκυ κατὰ τὴ διάρκεια τῶν μεταπτυχιακῶν σπουδῶν του στὸ Harvard, ὁ Ζηζιούλας ἐπιχειρεῖ στὴ μελέτη αὐτὴ μιὰν αὐστηρὴ καταρχὴν ἱστορικὴ ἔρευνα. Ἡ ἔρευνα θεμελιώνεται στὴν ἐξαντλητικὴ καὶ διεισδυτικὴ ἑρμηνεία τῶν πρωτοχριστιανικῶν πηγῶν, ἀλλὰ καὶ σὲ «συστηματικὲς» προϋποθέσεις ὥριμου θεολογικοῦ προβληματισμοῦ. Ἀναλύει τὶς πρωτογενεῖς μαρτυρίες τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας τῶν πρώτων αἰώνων, γιὰ νὰ καταδείξει τὴν προτεραιότητα τῆς *εὐχαριστιακῆς* ἔναντι τῆς ἱδρυματικῆς δομῆς τῆς Ἐκκλησίας, τὴν ταύτιση τῆς εὐχαριστιακῆς μὲ τὴν «κανονικὴ» ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας.

Εὐχαριστιακὴ δομὴ καὶ ἑνότητα, σημαίνει ἀναγωγὴ καὶ τῶν δύο στὴν Εὐχαριστία — σημαίνει δηλαδὴ τὴν ἀφετηριακὴ διασάφηση τοῦ γεγονότος τῆς Ἐκκλησίας μὲ βάση τὴ σύναξη τῶν πιστῶν στὸ δεῖπνο τῆς Εὐχαριστίας. Τὰ κείμενα τῆς πρωτοχριστιανικῆς περιόδου ὁδηγοῦν τὸν Ζηζιούλα νὰ ταυτίσει τὸν ἴδιο τὸν ὁρισμὸ τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὸ εὐχαριστιακὸ Δεῖπνο. Στὴν Εὐχαριστία κάθε τοπικῆς κοινότητας πραγματοποιεῖται καὶ φανερώνεται ἡ *καθολικὴ* Ἐκκλησία: ὁ ὅλος Χριστός, τὸ καθόλου γεγονὸς τοῦ καινοῦ *τρόπου τῆς ὑπάρξεως* ποὺ συνιστᾶ τὴν εὐαγγελικὴ σωτηρία, τὴ μετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀθανασία.

Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν καθολικότητα τοῦ εὐχαριστιακοῦ γεγονότος, ἡ αἵρεση εἶναι ἡ ἀποσπασματικότητα: ὄχι μιὰ ἰδεολογικὴ διαφορά, ἀλλὰ ἡ μετάθεση τῆς σωτηρίας σὲ τρόπους ἄλλους, ἔξω ἀπὸ τὸν πλήρη καὶ ὁλόκληρο (σῶον) τρόπο τῆς Εὐχαριστίας. Γι' αὐτὸ *«ἡ πίστις καὶ ἡ ὀρθοδοξία ἀποτελοῦν ἐννοίας ἐκκλησιολογικάς: ἡ ὀρθὴ πίστις δὲν δύναται νὰ ἀποτελέσῃ αὐτάρκη τρόπον σωτηρίας»*, εἶναι συνάρτηση τῆς μετοχῆς τοῦ πιστοῦ στὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία, στὴν καθολικὴ πραγματοποίηση καὶ ἑνότητα τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, ποὺ φανερώνεται στὴν τοπικὴ Εὐχαριστία.

«Ἡ ὀρθοδοξία δὲν ἀποτελεῖ τὸ κριτήριον τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, ἀλλ' ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία εἶναι τὸ κριτήριον τῆς ὀρθοδοξίας».

Καὶ ἐπειδὴ στὴν Εὐχαριστία ἀπαρτίζεται καὶ ὁλοκληρώνεται ἡ ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας —ὄχι σὰν ἰδεολογικὴ σύμπνοια καὶ ὀργανωτικὴ σκοπιμότητα, ἀλλὰ καταρχὴν ὡς ἑνιαῖος καὶ καθολικὸς *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*— γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἱεραρχικὴ διάρθρωση τῆς Ἐκκλησίας προκύπτει ἀπὸ τὴν Εὐχαριστία: Ὑπηρετεῖ τὶς προϋποθέσεις γιὰ τὴν τέλεση τῆς Εὐχαριστίας, ἐξασφαλίζει τὴν προτεραιότητα τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἑνότητας.

Ἔτσι ὁ «ἡγούμενος τῆς Εὐχαριστίας» ἢ «προεστὼς τῆς Εὐχαριστίας» εἶναι *Ἐπίσκοπος*: ἐπισκοπεῖ (θεᾶται τὸ ὅλον) *«ὡς ἐκ τῆς θέσεως τὴν ὁποίαν κατέχει ἐν τῇ εὐχαριστιακῇ συνάξει»*, ἡ ὁποία σύναξη ἀναπαράγει τὴν εἰκόνα τῆς ἐπουρανίου Εὐχαριστίας, ὅπως τὴν περιγράφει ἡ Ἀποκάλυψη: *«Κατεξοχὴν Ἐπίσκοπος ὁ Θεὸς ἐπὶ τοῦ θρόνου, πρὸ τοῦ θυσιαστηρίου ὅπου τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον, καὶ ἐνώπιόν του τὸ πλῆθος τῶν σεσωσμένων, πέριξ δὲ τοῦ θρόνου οἱ εἰκοσιτέσσαρες πρεσβύτεροι».*

«Τοιαύτη ἦτο ἀπ' ἀρχῆς ἡ θέσις, ἣν εἶχεν ὁ Ἐπίσκοπος ὡς προσφέρων τὴν θείαν Εὐχαριστίαν καὶ διὰ τοῦτο ἡ Ἐκκλησία ἔβλεπεν αὐτὸν ὡς εἰκόνα καὶ τύπον τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ Χριστοῦ». Ἀλλὰ ἡ εἰκόνα δὲν ἐξαντλεῖται στὴ μορφολογία, ὁ Ἐπίσκοπος δὲν εἶναι σύμβολο ἁπλῶς τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ, οὔτε ἁπλῶς διάδοχος τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν Ἀποστόλων μὲ τὴ νομικὴ ἔννοια τῆς μεταβίβασης δικαιωμάτων. Ὁ Ἐπίσκοπος λειτουργεῖ μέσα στὸ ἐκκλησιαστικὸ σῶμα ὅπως ὁ Χριστός, ἡ «δωρεὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» ποὺ δέχεται κατὰ τὴν χειροτονία του καθιστᾶ ἱκανὸ τὸν Ἐπίσκοπο (πέρα ἀπὸ τὴν ἀτομική του ἀξιότητα ἢ ἀναξιότητα) νὰ τελεσιουργεῖ τὸ ἔργο τῆς ἴδιας τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ στὴν Ἐκκλησία: Νὰ συγκροτεῖ τὴν ἑνότητα τοῦ εὐχαριστιακοῦ σώματος κατὰ τὸ πρότυπο τῆς θείας Τριαδικῆς ἑνότητας καὶ ὄντως ζωῆς.

Ἡ ἀνάλυση τῶν πηγῶν στὴν ἐργασία τοῦ Ζηζιούλα πείθει γιὰ τὶς ἀφετηριακὲς αὐτὲς ἀλήθειες, ποὺ διασώζουν τὴν Ἐκκλησία ἀπὸ τὴ μεταβολή της σὲ θρησκευτικὸ θεσμό, ἐγκόσμιον ὀργανισμὸ ἢ κοινωνικὸ καθίδρυμα. Τὸ σημαντικότερο στὴν ἱστορικὴ αὐτὴ μελέτη, εἶναι ἀκριβῶς ἡ «συστηματική» θεολογική της τελεολογία, ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴ συνεπὴ ἐπεξεργασία τοῦ ἱστορικοῦ ὑλικοῦ. Ἡ «συστηματική» θεολογικὴ διατύπωση εἶναι ἄμεσος καρπὸς τῆς ἱστορικῆς πληροφορίας καὶ ἡ ἱστορικὴ πληροφορία διαυγάζεται ἀπὸ τὴ «συστηματική» διατύπωση.

Παρακολουθώντας καὶ ἀναλύοντας τὶς ἀρχικὲς φάσεις ἐξέλιξης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου, ἀπαντάει ὁ Ζηζιούλας στὰ καίρια προβλήματα τῆς ἐκκλησιολογίας, διαφωτίζει τὴν ἱστορικὴ διαμόρφωση τῆς Ἐκκλησίας μὲ βάση τὶς πρῶτες καταγραφὲς τῆς ἐμπειρίας της: Ἡ γένεση τῆς *ἐνορίας* —δηλαδὴ ἡ διατήρηση τῆς ἑνότητας τῆς Ἐκκλησίας μὲ κέντρο τὸν Ἐπίσκοπο παρὰ τὸν μερισμό της σὲ ἐπιμέρους συνάξεις—, ἡ σχέση τῆς καθολικότητας τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας μὲ τὴν καθολικὴ «κατὰ τὴν οἰκουμένην» Ἐκκλησία, ἡ ὁρατὴ —στὴν πράξη— διαστολὴ τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὶς αἱρέσεις καὶ τὰ σχίσματα, εἶναι θέματα τῆς ἔρευνας τοῦ Ζηζιούλα, ἐνδεικτικὰ τοῦ προβληματισμοῦ του.

Σίγουρα, ἡ μελέτη αὐτὴ προϋποθέτει, ἀλλὰ καὶ ἀποσαφηνίζει, κυρίως ὅμως ὁδηγεῖ σὲ ἱστορικὴ θεμελίωση καὶ «συστηματική» ὁλοκλήρωση, τὴν *εὐχαριστιακή*, ὅπως ὀνομάστηκε, *ἐκκλησιολογία*, ποὺ πρῶτοι ἐπανέφεραν στὴ συνείδηση τῶν Ὀρθοδόξων οἱ ρῶσοι θεολόγοι τῆς διασπορᾶς Φλωρόφσκυ, Σμέμαν καὶ Ἀφανάσιεφ, καὶ ποὺ ἀποτέλεσε ἐπίκεντρο οἰκουμενικοῦ θεολογικοῦ ἐνδιαφέροντος στὴν ἐποχή μας. Ὁ Ζηζιούλας ἀφομοιώνει καὶ προωθεῖ χωρὶς νὰ ἐξαντλεῖται στὸν προβληματισμὸ τῶν ρώσων πρωτοπόρων. Εἰδικὰ ὡς πρὸς τὸν Ἀφανάσιεφ —καὶ τὶς ἐπιδράσεις ποὺ αὐτὸς δέχθηκε ἀπὸ τὸν Κομιακὼφ— παίρνει ἔντονα κριτικὴ θέση, ἐπισημαίνοντας στὴ ρωσικὴ ἀντίληψη τῆς *καθολικότητας* (Sobornost) μιὰν αὐτονόμηση τῆς ἔννοιας τῆς *κοινωνίας* ὡς «ἀρχῆς» τῆς

καθολικότητας — αὐτονόμηση ὡς πρὸς τοὺς ὑποστατικοὺς παράγοντες καὶ τὸν ὑπαρκτικὸ χαρακτήρα τοῦ γεγονότος τῆς κοινωνίας. Στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐκκλησιολογίας μιὰ τέτοια προοπτικὴ τείνει νὰ ἀγνοήσει τόσο τὴν περιπέτεια τῆς ἐλευθερίας (τὴν ὀρθοδοξία) τῶν προσώπων, ὅσο καὶ τὴν ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας ὡς κατόρθωμα καθολικότητας, δηλαδὴ ὀρθοδοξίας.

Στὴ συνέχεια τῆς συγγραφικῆς του παραγωγῆς ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας στρέφεται πρὸς τὴ «συστηματική» περισσότερο ἐπεξεργασία τῶν πορισμάτων τῆς διδακτορικῆς του διατριβῆς. Ἡ ἀνάγκη διασάφησης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ *τρόπου τῆς ὑπάρξεως* ποὺ ἔχει ὡς κέντρο τὴν Εὐχαριστία, τὸν ὁδηγεῖ προοδευτικὰ στὴ θεματικὴ καὶ στὰ προβλήματα τῆς ὀντολογίας. Στὴ μελέτη του: *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises orthodoxes*[9] ἀναλύει τὸν *ἱστορικὸ* καὶ ταυτόχρονα *ἐσχατολογικὸ* χαρακτήρα τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος τῆς σωτηρίας μέσα στὴν Ἐκκλησία. Ἐπισημαίνει στὴ σύνθεση ἱστορικῆς καὶ ἐσχατολογικῆς ἐμπειρίας τὴν προϋπόθεση καὶ δυνατότητα ἀποστολικῆς ταυτότητας καὶ διαχρονικῆς ἑνότητας τῆς Ἐκκλησίας στὴν Εὐχαριστία. Καὶ στὴ μελέτη του: *Vérité et communion: Fondements patristiques et implications existentielles de l' ecclésiologie eucharistique*[10] στρέφεται, ἄμεσα πιά, στὴ σπουδὴ τῶν ὀντολογικῶν προϋποθέσεων τῆς εὐχαριστιακῆς ἐκκλησιολογίας, ἀλλὰ καὶ τῶν γνωσιολογικῶν τους συνεπειῶν, ἀναλύοντας τὴ σχέση *ἀλήθειας* καὶ *προσώπου*, *προσώπου* καὶ *Ἱστορίας*, *Ἱστορίας* καὶ *σωτηρίας*, *σωτηρίας* καὶ *Ἐκκλησίας*, ὡς ἄξονα διασάφησης τοῦ ὑπαρκτικοῦ προβλήματος ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας.

Χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τῆς θεολογίας τοῦ Ζηζιούλα εἶναι ὅτι πραγματοποιεῖται μὲ ἀναφορὰ καὶ συνιστᾶ διάλογο μὲ τὶς

9. Δημοσιευμένη στὸ περιοδικὸ «Istina», 19 (1974).
10. Δημοσιευμένη στὸ περιοδικὸ «Irénikon», 4 (1977).

θέσεις καὶ ἀναζητήσεις ἄλλων συγχρόνων του ὀρθόδοξων θεολόγων, δημιουργώντας (καὶ εἶναι μᾶλλον μοναδικὸς σὲ αὐτὸ) μιὰ γόνιμη διεργασία προώθησης καίριων καὶ οὐσιωδῶν προβληματισμῶν στὸν ὀρθόδοξο χῶρο. Ἂν οἱ ἐκκλησιολογικές του μελέτες εἶναι καρπὸς ἀποδοχῆς καὶ ὁλοκληρωμένης ἐπεξεργασίας τῆς πρόκλησης ποὺ δέχθηκε ἀπὸ τὴν εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία τῶν Ρώσων, ἡ στροφή του πρὸς τὴν ὀντολογία, καὶ πιὸ συγκεκριμένα πρὸς τὴ θεολογία τοῦ *προσώπου*, εἶναι ἐπίσης μιὰ γονιμότατη ἀποδοχὴ καὶ διασάφηση ἀντίστοιχων ἀναζητήσεων Ἑλλήνων συναδέλφων του (μὲ ὄχι ρητὰ ἐκπεφρασμένη τὴν ἀποδοχή). Πάντως καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις ἡ προσωπική του συμβολὴ πραγματοποιεῖται σὲ ἐπίπεδο θεωρητικῆς ἐπεξεργασίας καὶ θεολογικῆς ὡριμότητας σαφῶς ὑπέρτερο τοῦ ἐπιπέδου τῆς ἀφετηριακῆς πρόκλησης.

Ἡ παρέμβασή του στὸν ὀντολογικὸ προβληματισμὸ τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας συγκεφαλαιώνεται κατεξοχὴν στὴ μελέτη του: *Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον: Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου*[11]. Καὶ συμπληρώνεται ἀπὸ τὶς ἐπεξηγήσεις ποὺ ἔδωσε γιὰ ὁρισμένες θέσεις αὐτοῦ τοῦ μελετήματος, μὲ τὸ ἄρθρο του: *Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου*[12].

Ὁ Ζηζιούλας καταδείχνει καταρχήν, μὲ τρόπο συνοπτικὸ ἀλλὰ καίριο, ὅτι ἡ ἔννοια *πρόσωπο*, ὡς ὀντολογικὴ κατηγορία (κατηγορία προσδιορισμοῦ ἐκείνου τοῦ *τρόπου τῆς ὑπάρξεως* ποὺ συνιστᾶ ὑπαρκτικὴ *ἑτερότητα*, δηλαδὴ ἐλευθερία ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα

11. Ἀνάτυπο ἀπὸ τὸν συλλογικὸ τόμο: *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη (Π.Ι.Π.Μ.) 1977. — Ἡ μελέτη αὐτή, μαζὶ μὲ τὶς δυὸ προηγούμενες (σημ. 9 καὶ 10) καὶ τρεῖς ἀκόμα μικρότερες, ἔχουν ἐκδοθεῖ σὲ ἑνιαῖο τόμο στὰ γαλλικὰ καὶ στὰ ἀγγλικά, μὲ τίτλο: *L' être ecclésial*, Genève (Labor et Fides) 1981, καὶ *Being as Communion*, New York (SVSP) 1985.

12. Περιοδικὸ «Σύναξη» 37 (1991).

προκαθορισμοῦ τῆς ὕπαρξης ἀπὸ τὴ *φύση* ἢ *οὐσία* της) «*γεννᾶται ἱστορικὰ μέσα ἀπὸ τὴν προσπάθειαν τῆς Ἐκκλησίας νὰ ἐκφράση ὀντολογικὰ τὴν πίστιν* (ἐμπειρία της) *εἰς τὸν Τριαδικὸν Θεόν*». Στὸν ἑλληνορωμαϊκὸ κόσμο ἡ ἔννοια τῆς ὑπαρκτικῆς ἑτερότητας ἦταν ἀδιανόητη, ἀφοῦ ἡ ἑρμηνεία τῆς πραγματικότητας προϋπέθετε ἕναν δεδομένο λόγο ποὺ καθορίζει (ὡς οὐσία-εἶδος) τὸν τρόπο τῆς ὕπαρξης κάθε ὑπαρκτοῦ. Αὐτὸς ὁ δεδομένος λόγος ἐξασφαλίζει τὴ λογικότητα-κοσμιότητα (ἁρμονία καὶ τάξη) τοῦ κόσμου, «*εἰς τὸν κόσμον ὅμως αὐτὸν ἀδυνατεῖ νὰ κινηθεῖ τὸ ἀπρόοπτον καὶ ἡ ἐλευθερία*». Ἀκόμα καὶ ὁ Θεὸς εἶναι ὑποταγμένος στὴν ἀναγκαιότητα τοῦ λόγου τῆς οὐσίας του: δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἢ νὰ ἐνεργεῖ μὲ τρόπο ἄλλον ἀπὸ αὐτὸν ποὺ καθορίζει ἡ ἔνταξή του στὴ συμπαντικὴ λογικότητα. Ἔτσι «αἰτιώδης ἀρχὴ» κάθε ὑπαρκτοῦ ἀποδείχνεται ἡ ἀναγκαιότητα καὶ ὄχι ἡ ἐλευθερία.

Ἡ ἱστορικὴ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ αὐτὴ ἑρμηνεία τῆς πραγματικότητας. Στὸ ἱστορικὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἡ Ἐκκλησία γνωρίζει τὸν Θεὸ ἐλεύθερον ἀπὸ τοὺς προκαθορισμοὺς τῆς οὐσίας του, ἱκανὸν νὰ ὑπάρχει καὶ μὲ τὸν τρόπο-λόγο τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, δίχως νὰ ὑποτάσσεται οὔτε στὶς ἀναγκαιότητες τοῦ καθοριστικοῦ τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης λόγου (λ.χ. στὴ θνητότητα).

Ἡ Ἐκκλησία λοιπὸν ἀναγνωρίζει ἐμπειρικὰ στὴν περίπτωση τοῦ Θεοῦ ἕναν *τρόπο ὑπάρξεως* ἀνυπότακτον σὲ κάθε προκαθορισμὸ καὶ ἀναγκαιότητα: ψηλαφεῖ σὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τὴν ἀλήθεια τοῦ *προσώπου*. Ὁ Ζηζιούλας ἀνασύρει καὶ ἀνασυνθέτει μέσα ἀπὸ τὴν πατερικὴ σκέψη τὴν ἀπάντηση ποὺ σαρκώνει ἡ ἀλήθεια τοῦ προσώπου στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν αἰτιώδη ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ: Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ αἰτία τοῦ Εἶναι, ὄχι ὡς ἀπρόσωπη οὐσία ἢ φύση, ἀλλὰ καταρχὴν ὡς Πρόσωπο. Ὁ Θεὸς-Πατὴρ «ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς», δηλαδὴ μὲ ἀπόλυτη ἐλευθερία, συνιστᾶ (κάνει ὑποστάσεις) τὴν οὐσία του γεννώντας τὸν Υἱὸ καὶ ἐκπορεύοντας τὸ Πνεῦμα — ἡ προσωπική του ἐλευθερία καθορίζει τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς

οὐσίας του. Μὲ τὴν ἴδια ἐλευθερία τῆς ἀγάπης, ἡ κοινὴ ἐνέργεια τῶν τριῶν προσώπων τῆς Θεότητας δημιουργεῖ «ἐκ τοῦ μηδενὸς» τὸν κόσμο: ἡ λογικότητα τοῦ κόσμου εἶναι λόγος ἀποκαλυπτικὸς τοῦ δημιουργοῦ προσώπου, ὅπως ὁ λόγος τοῦ ζωγράφου μέσα στὴ ζωγραφικὴ καὶ τοῦ ποιητῆ μέσα στὸ ποίημα.

Ἂν ὑπάρχει Θεός, ὑπάρχει διότι ὑπάρχει ὁ Πατήρ, δηλαδὴ Ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος ἀπὸ ἀγάπην ἐλευθέραν γεννᾶ τὸν Υἱὸν καὶ ἐκπορεύει τὸ Πνεῦμα ... Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ Θεός, ὡς Πατὴρ καὶ ὄχι ὡς οὐσία, μὲ τὸ νὰ «εἶναι» διαρκῶς ἐπιβεβαιώνει τὴν ἐλευθέραν θέλησίν του νὰ ὑπάρχῃ, καὶ τὴν διαβεβαίωσιν αὐτὴν συνιστᾶ ἀκριβῶς ἡ Τριαδική του ὕπαρξις ... Ἡ μία θεία οὐσία συνεπῶς εἶναι τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ μόνον διότι ἔχει τοὺς τρεῖς αὐτοὺς τρόπους τῆς ὑπάρξεως (τὴν πατρότητα, τὴν υἱότητα καὶ τὴν ἐκπόρευση), *τοὺς ὁποίους ὀφείλει ὄχι εἰς τὴν οὐσίαν, ἀλλ' εἰς ἕνα πρόσωπον, τὸν Πατέρα.*

Στὶς θεολογικὲς αὐτὲς διασαφήσεις ὁ Ζηζιούλας ἔφτασε σπουδάζοντας τὴν εὐχαριστιακὴ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας, καὶ αὐτὴ ἡ σπουδὴ εἶναι παρούσα σὲ κάθε πτυχὴ τῶν περαιτέρω θεολογικῶν του ἀναλύσεων. Θὰ μποροῦσε νὰ πεῖ κανείς, ἔχοντας ὑπ' ὄψη του τὸ σύνολο τῶν δημοσιευμάτων τοῦ Ζηζιούλα, ὅτι ἡ εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία τὸν ὁδηγεῖ στὴν ἐπαναδιατύπωση τῆς ὅλης θεολογίας (πάντοτε στὴ βάση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας καὶ ὄχι τοῦ ἀφηρημένου στοχασμοῦ), ὅπως ὁδήγησε σὲ ἀνάλογη ἐπαναδιατύπωση τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ ἡ διασάφηση τῆς διάκρισης Οὐσίας καὶ Ἐνεργειῶν, ἢ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ ἡ διασάφηση τῶν δύο θελημάτων στὸν Χριστό.

Δὲν θὰ ἦταν λοιπὸν ὑπερβολὴ νὰ ἀναγνωρίσει κανεὶς στὸν Ζηζιούλα μιὰ θεολογικὴ *σύνθεση*, ἀνάλογη μὲ τὶς καθοριστικὲς τῆς ὀρθόδοξης αὐτοσυνειδησίας συνθέσεις τῆς ἐποχῆς τῶν Πατέρων. Αὐτὸ τὸ ἐπίτευγμα ἀναδείχνει τὸν Ζηζιούλα ὡς τὸν σημαντικότερο ὀρθόδοξο θεολόγο τῆς μετὰ τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ ἐκκλησιαστικῆς περιόδου. Καὶ αὐτὴ ἡ ἀποτίμηση —μὲ μέτρο τὴν ὀρθόδοξη

θεολογικὴ παραγωγὴ τῶν αἰώνων τῆς Τουρκοκρατίας καὶ τοῦ ἐλεύθερου ἑλλαδικοῦ κρατιδίου— δὲν εἶναι μιὰ ἐπιστημονικὴ-κοσμικὴ ἀξιολόγηση, ἀλλὰ μόνο μιὰ δοξολογικὴ ἔκπληξη.

Λίγο μετὰ τὴ διδακτορική του διατριβὴ καὶ ἀφοῦ ἐργάσθηκε γιὰ κάποιο διάστημα στὸ Παγκόσμιο Συμβούλιο Ἐκκλησιῶν, ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας ἐκλέχθηκε καθηγητὴς τῆς πατερικῆς θεολογίας ἀρχικὰ στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Ἐδιμβούργου, ἀργότερα τῆς Γλασκώβης καὶ τελικὰ στὸ King's College τοῦ Λονδίνου, ἐνῶ ἀπὸ τὸ 1984 εἶναι καὶ τακτικὸς καθηγητὴς στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Τὸ 1986 χειροτονήθηκε «ἀθρόως» τιτουλάριος μητροπολίτης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου μὲ τὸν τίτλο τῆς μητροπόλεως Περγάμου. Στὴ διάρκεια ὅλων αὐτῶν τῶν ἐτῶν εἶχε ἔντονη θεολογικὴ παρουσία στὴν «οἰκουμενικὴ κίνηση», κυρίως ὡς ἐκπρόσωπος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Τὸ 1989 δημοσιεύτηκε στὸν Καναδᾶ μιὰ πρώτη διδακτορικὴ διατριβὴ μὲ θέμα τὴ θεολογία καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννη Ζηζιούλα[13].

*

Μιλήσαμε σὲ προηγούμενο κεφάλαιο γιὰ τὴν ἀποδιοργανωτικὴ ἐσωτερικὴ κρίση ποὺ ἐμφάνισε, στὰ τέλη τῆς δεκαετίας τοῦ '50, ἡ μεγαλύτερη στὴν Ἑλλάδα ἐξωεκκλησιαστικὴ ὀργάνωση: ἡ ἀδελφότητα τῆς «Ζωῆς» καὶ τὰ κατευθυνόμενα ἀπὸ αὐτὴν σωματεῖα. Ἡ κρίση, ὅπως ἀναφέραμε, ἔφερε ἀναπάντεχα στὴ θέση τοῦ «προϊσταμένου» αὐτῆς τῆς ἀδελφότητας, γιὰ πέντε περίπου χρόνια, τὸν ἀρχιμανδρίτη Ἠλία Μαστρογιαννόπουλο, ἕναν πολὺ μορφωμένο καὶ μὲ θεολογικὲς ἀνησυχίες κληρικό.

Ὁ **Ἠλίας Μαστρογιαννόπουλος** ἔπαιξε —ἴσως ἀκούσια σὲ κάποιο ποσοστὸ— σημαντικὸ ρόλο στὴ θεολογικὴ μεταστροφὴ

13. Gaëtan BAILLARGEON, *Perspectives orthodoxes sur l' Eglise-Communion*, Montréal-Paris (Paulines-Médiaspaul) 1989.

τῆς δεκαετίας τοῦ '60, ποὺ ἐδῶ μελετᾶμε. Πνευματικὸ γέννημα τοῦ ἐξωεκκλησιαστικοῦ πιετισμοῦ, διατηροῦσε ὡστόσο πάντοτε μιὰ θεολογικὴ ἐγρήγορση καὶ μιὰ νοοτροπία ἀρκετὰ διαφορετικὴ ἀπὸ αὐτὴν τῆς σωματειακῆς εὐσέβειας, σὲ σημεῖο ποὺ νὰ ξεχωρίζει σχεδὸν σὰν «ξένο σῶμα» μέσα στὴν ὀργάνωση. Ὅταν ἀνέλαβε τὴν ἡγεσία τοῦ «ἔργου» τῆς «Ζωῆς», προσπάθησε νὰ ἀντιμετωπίσει τὰ πολύπλοκα προβλήματα σύγχυσης καὶ ἀντιφάσεων ποὺ μάστιζαν τὴν ὀργάνωση, ἐπιχειρώντας ἕνα οὐτοπικό, ἀλλὰ συγκινητικὸ θὰ ἔλεγε κανεὶς τόλμημα: Νὰ εἰσαγάγει κάποια στοιχεῖα θεολογικῆς κατάρτισης καὶ ἀγωγῆς στὴν ἰσόπεδη ἠθικιστικὴ «πνευματικότητα» τοῦ κινήματος, νὰ ἀφυπνίσει στὰ νεώτερα μέλη τῆς ἀδελφότητας ἕνα κάποιο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ὀρθόδοξη πατερικὴ σκέψη καὶ λατρευτικὴ παράδοση.

Τὸ ἐγχείρημα εἶχε ἐντυπωσιακὰ ἀποτελέσματα ὡς πρὸς τὴν ἀφύπνιση τῶν «νεωτέρων» τῆς ἀδελφότητας, καὶ καταστροφικὲς συνέπειες γιὰ τὴν ἴδια τὴν ἀδελφότητα καὶ τὸ ἔργο της. Γιατὶ μόλις οἱ νέοι θεολόγοι τῆς «Ζωῆς» δοκίμαζαν τὴν ἔκπληξη τῆς ἀνακάλυψης στοιχείων ὀρθόδοξης θεολογίας καὶ ὀρθόδοξου προβληματισμοῦ, ἔσπευδαν νὰ ἐγκαταλείψουν τὶς προτεσταντικὲς δομὲς καὶ πρακτικὲς τῆς ὀργάνωσης, προκειμένου νὰ ἀναζητήσουν πληρέστερη θεολογικὴ κατάρτιση καὶ συνεπέστερες μορφὲς ὀρθόδοξου πνευματικοῦ βίου.

Ἔτσι, μέσα σὲ μιὰ διετία περίπου, ἡ ἀδελφότητα ἀπογυμνώθηκε σχεδὸν ἀπὸ τὰ νεώτερα μέλη της — δεκάδες μελῶν ἀποχώρησαν γιὰ νὰ στραφοῦν σὲ μεταπτυχιακὲς θεολογικὲς σπουδές. Πολλοὶ ἀπ' αὐτούς, ἀμέσως ἢ ἀργότερα, προσχώρησαν στὸν κλῆρο, ἢ ἔγιναν μοναχοὶ σὲ ἁγιορειτικὰ καὶ ἄλλα μοναστήρια. Ἦταν μιὰ ἔκρηξη ἐντυπωσιακῆς στροφῆς πρὸς τὴ θεολογία καὶ τὸν μοναχισμό, ποὺ δημιούργησε ἕνα καινούργιο κλίμα σὲ εὐρύτατους κύκλους θεολόγων καὶ ἄλλων πιστῶν ποὺ ἐπηρεάζονταν ἀπὸ τὴ «Ζωή». Ἡ ἔκρηξη δὲν ἐλεγχόταν πιὰ ἀπὸ τὴν ὀργάνωση, ἀντίθετα, συνοδευόταν ἀπὸ τολμηρὴ κριτικὴ τοῦ προτεσταντικοῦ καὶ

ἐξωεκκλησιαστικοῦ χαρακτήρα τῶν ὀργανώσεων. Μὲ ἀποτέλεσμα τὴ βίαιη ἀντίδραση τῶν σκληροπυρηνικῶν μελῶν τῆς «Ζωῆς», ποὺ ἔσπευσαν νὰ καθαιρέσουν ἀπὸ «προϊστάμενο» τὸν Ἠλία Μαστρογιαννόπουλο καὶ νὰ τὸν θέσουν σὲ ἕνα εἶδος «καραντίνας» — ἀπαγόρευσαν ἀκόμα καὶ τὴν πώληση τῶν βιβλίων του ἀπὸ τὰ βιβλιοπωλεῖα τῆς «κίνησης».

Ὅμως, μέσα σὲ διάστημα τριῶν μόλις ἐτῶν, ἡ θεολογικὴ «ἀνταρσία» τοῦ Μαστρογιαννόπουλου ἔδωσε τέτοιους καρποὺς δημοσιευμάτων, συνεδρίων καὶ σεμιναρίων, ποὺ κυριολεκτικὰ ἀποτέλεσαν τὴ θρυαλίδα τῆς ἔκρηξης καὶ ἀποδείχθηκαν καταλύτης τῶν ζυμώσεων καὶ τῆς θεολογικῆς μεταστροφῆς στὴ δεκαετία τοῦ '60. Ἄμεσος συνεργάτης καὶ ἐμπνευστὴς τῆς προσπάθειας τοῦ Μαστρογιαννόπουλου ἦταν ἕνας παιδικός του φίλος, τελείως ἄσχετος μὲ τὴν «κίνηση» τῆς «Ζωῆς», ποὺ μόλις πρὶν λίγα χρόνια εἶχε ἐπιστρέψει στὴν Ἑλλάδα ὕστερα ἀπὸ περιπετειώδη πνευματικὴ πορεία — ὁ Δημήτρης Κουτρουμπῆς, ἄνθρωπος μὲ ἐκπληκτικὴ θεολογικὴ κατάρτιση καὶ ἔκτακτα χαρίσματα.

Τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1960 (τὸν μήνα ποὺ ἡ «συντηρητικὴ» μερίδα ἀποσχιζόταν ἀπὸ τὴ «Ζωὴ» καὶ ἀνάγγελνε τὴν ἵδρυση τῆς καινούργιας «κίνησης» τοῦ «Σωτῆρος»), ὁ Κουτρουμπῆς, μὲ τὴν παρακίνηση τοῦ Μαστρογιαννόπουλου, δημοσίευε στὸ περιοδικὸ *Ἀκτίνες* —στὴν προωθημένη αὐτὴ ἔπαλξη τοῦ τσιρινταντικοῦ δυτικισμοῦ— ἄρθρο μὲ τίτλο: *Ἡ ἐπικαιρότης τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ*. Ἀκολουθοῦσε, τὸν ἑπόμενο μήνα, δεύτερο ἄρθρο: *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ δύο σύγχρονα προβλήματα* — τὸ ἀνθρωπολογικὸ πρόβλημα καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἀθεΐας. Τὰ δύο ἄρθρα γράφονταν μὲ ἀφορμὴ τὶς μελέτες τοῦ π. Ἰωάννη Μάγεντορφ: *Introduction á l'étude de Grégoire Palamas*[14] καὶ *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*[15].

Δυὸ μῆνες ἀργότερα, στὸ ἴδιο περιοδικό, ὁ Κουτρουμπῆς

14. Paris (Seuil) 1959. 15. Paris (Seuil) 1959.

δημοσίευε τρίτο ἄρθρο: *Ἕνας λαϊκὸς διδάσκαλος τῆς πνευματικότητος: Νικόλαος Καβάσιλας*, παρουσιάζοντας τὸ βιβλίο τῆς Myrra Lot-Borodine: *Un Maître de la spiritualité byzantine au 14e siècle, Nicolas Cabasilas*[16]. Ἐπιμένοντας στὶς μορφὲς τοῦ Παλαμᾶ καὶ τοῦ Καβάσιλα ὁ Κουτρουμπῆς τόνιζε τὴν ἐπικαιρότητά τους μέσα στὸ θρησκευτικὸ ἀδιέξοδο τοῦ σύγχρονου δυτικοῦ κόσμου, ἐνῶ παράλληλα παρουσίαζε ἐμφατικὰ τὴν ἀναγέννηση τῆς ὀρθόδοξης θεολογικῆς σκέψης μέσα ἀπὸ τὰ βιβλία τοῦ Μάγεντορφ, τῆς Lot-Borodine, ἀλλὰ καὶ τοῦ Φλωρόφσκυ καὶ τοῦ Βλαδίμηρου Λόσσκυ — ὅπως καὶ τὴ στροφὴ πρὸς τὴν πατερικὴ θεολογία ρωμαιοκαθολικῶν μελετητῶν (Henry de Lubac, Louis Bouyer, E. L. Mascal). Ὀνόματα, βιβλία καὶ προβληματισμοὶ ποὺ ἄνοιγαν εὐρεῖς ὁρίζοντες θεολογικῶν ἐκπλήξεων στὸν ἕλληνα ἀναγνώστη τὸν ἐγκλωβισμένον στὴ στειρότητα τοῦ πιετιστικοῦ ἠθικισμοῦ καὶ τοῦ θεολογικοῦ ἀκαδημαϊσμοῦ.

Ἀκολούθησαν ἀνάλογα ἄρθρα τοῦ Κουτρουμπῆ καὶ στὸ περιοδικὸ *Ἀνάπλασις*, γιὰ νὰ φτάσουμε, τὸ 1962, στὴν ἔκδοση ἑνὸς βιβλίου ἀπὸ τὴν Ἀδελφότητα Θεολόγων «ἡ Ζωή», ποὺ ἀποτέλεσε πραγματικὰ σταθμὸ στὴν ἀλλαγὴ τοῦ θεολογικοῦ κλίματος στὴν Ἑλλάδα. Τὸ βιβλίο εἶχε τὸν τίτλο: *Θεολογία — Ἀλήθεια καὶ ζωή*, καὶ περιεῖχε μεταφράσεις ἀντιπροσωπευτικῶν κειμένων τῶν μεγάλων θεολόγων τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς: Φλωρόφσκυ, Λόσσκυ, Ἀλεξάνδρου Σμέμαν, Μάγεντορφ, καὶ τοῦ Σέρβου Ἰουστίνου Πόποβιτς — μεταφρασμένα ὅλα ἀπὸ τὸν Κουτρουμπῆ. Σπάνια θεολογικὸ βιβλίο λειτούργησε μὲ τέτοια εὐρύτητα ὡς ἀλφαβητάρι μύησης σὲ μιὰ καινούργια γλώσσα, σὲ καινούργιους προβληματισμούς, σὲ καινούργια κριτήρια προσέγγισης τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀλήθειας. Ἰδιαίτερα τὸ κείμενο τοῦ Φλωρόφσκυ: *Ἡ πορεία τῆς ρωσικῆς θεολογίας*, μὲ τὴν ὥριμη κριτικὴ ἀνάλυση τῶν συμπτωμάτων ἐκδυτικισμοῦ τῆς ρωσικῆς ὀρθοδοξίας, ἦταν μιὰ ἔμμεση, ἀλλὰ

16. Paris (Editions de l' Orante) 1959.

ἐναργέστατη ἀνατομία τῶν ἀντίστοιχων φαινομένων στὴν Ἑλλάδα, πρόκληση συνειδητοποίησης τῶν πραγματικῶν διαστάσεων ἀλλοτρίωσης τοῦ ὀρθόδοξου φρονήματος καὶ βιώματος.

Ἕνα χρόνο ἀργότερα, τὸ 1963, δημοσιεύονται —καὶ πάλι ἀπὸ τὴν Ἀδελφότητα τῆς «Ζωῆς»— δυὸ ἀκόμα συλλογικοὶ τόμοι μὲ μεταφράσεις τοῦ Κουτρουμπῆ: *Ἡ λειτουργία μας*, τρεῖς μελέτες γιὰ τὴν ὀρθόδοξη εὐχαριστιακὴ θεολογία γραμμένες ἀπὸ τὸν Ἠλία Μαστρογιαννόπουλο, τὸν Alexander Schmemann καὶ τὸν Olivier Clément. Καὶ *Μοναχισμὸς καὶ σύγχρονος κόσμος*, ὅπου περιλαμβάνονταν καὶ κάποια πολὺ οὐσιαστικὰ κείμενα ὀρθόδοξων, ρωμαιοκαθολικῶν καὶ προτεσταντῶν μελετητῶν τῆς πρωτοχριστιανικῆς ἀσκητικῆς πνευματικότητας.

Στὰ τρία αὐτὰ βιβλία προστίθεται τὸ 1964 μιὰ μεγάλη ἐκδοτικὴ ἐπιτυχία, ποὺ συνέβαλε ἀποφασιστικὰ στὶς πρωτοβουλίες Μαστρογιαννόπουλου-Κουτρουμπῆ καὶ στὴν ἀντίστοιχη νεοπαλαμικὴ ἀνθοφορία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Θεσσαλονίκης. Ἦταν ἡ μετάφραση τοῦ δραστικότερου ἴσως σὲ συνέπειες ὀρθόδοξου θεολογικοῦ βιβλίου στὸν 20ο αἰώνα: *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, τοῦ Βλαδίμηρου Λόσσκυ[17]. Τὸ ἔργο μετέφρασε καὶ ἐξέδωσε στὴ Θεσσαλονίκη ἡ πρεσβυτέρα Στέλλα Κ. Πλευράκη, μὲ πρόλογο τοῦ καθηγητῆ Ἀντώνιου-Αἰμίλιου Ταχιάου.

Παράλληλα μὲ τὴν ἐκδοτικὴ προσπάθεια, οἱ Μαστρογιαννόπουλος καὶ Κουτρουμπῆς προχώρησαν καὶ στὴν ἵδρυση ἑνὸς θεσμοῦ ἐτήσιων θεολογικῶν συνεδρίων, μὲ τὴν ὀνομασία «Ἔφεσσος», στὴν Ἀθήνα καὶ στὴ Θεσσαλονίκη. Στὰ συνέδρια μετεῖχαν οἱ θεολόγοι τῆς ἀδελφότητας «Ζωή», σημαντικὸς ἀριθμὸς θεολόγων, κυρίως μετεκπαιδευμένων στὸ ἐξωτερικό, ποὺ συνεργάζονταν μὲ τὴ «Ζωή», καθηγητὲς τῶν Θεολογικῶν Σχολῶν καὶ μερικοὶ ἐπίσκοποι. Πραγματοποιήθηκαν πέντε τέτοια συνέδρια, ἀπὸ τὸ 1960 ἕως καὶ τὸ 1964, καὶ ἡ θεματική τους ἀποσκοποῦσε στὴν ἀφυπνι-

17. Τίτλος τοῦ πρωτοτύπου: *Théologie mystique de l' Eglise d' Orient*, Paris (Aubier-Montaigne) 1944.

στικὴ μύηση τῶν ἑλλήνων θεολόγων στὴν πατερικὴ καὶ λειτουργικὴ παράδοση τῆς Ὀρθοδοξίας, ἀλλὰ καὶ στὴ συστηματική τους ἐνημέρωση γιὰ τὴν εὐρύτερη ἀναγέννηση τῶν ὀρθόδοξων σπουδῶν στὴν Εὐρώπη καὶ στὴν Ἀμερική. Ἡ παρουσία στὰ συνέδρια αὐτὰ ἐκπροσώπων τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς (ὅπως τοῦ π. Ἰωάννη Μάγιεντορφ καὶ τῆς κυρίας Behr-Siegel) ἔφερνε γιὰ πρώτη φορὰ τοὺς ἕλληνες θεολόγους σὲ ἄμεση ἐπαφὴ μὲ πρωτοπόρους τοῦ διαλόγου Ὀρθοδοξίας καὶ Δύσης στὸν σύγχρονο κόσμο.

Στὸ ἴδιο αὐτὸ χρονικὸ διάστημα ὁ Ἠλίας Μαστρογιαννόπουλος εἶχε ἀναθέσει στὸν Κουτρουμπῆ ἕνα εἶδος σεμιναριακῆς μετεκπαίδευσης τῶν νεώτερων θεολόγων τῆς «Ζωῆς», ὅπως καὶ τὴ διδασκαλία ξένων γλωσσῶν σὲ μερικοὺς ἀπὸ αὐτούς. Στὶς εὐκαιρίες αὐτὲς ἡ προσωπικὴ ἐπαφὴ τοῦ Κουτρουμπῆ μὲ τοὺς πιὸ ἀνήσυχους νέους τῆς ἀδελφότητας ἔπαιρνε τὴ μορφὴ θεολογικῆς ποδηγέτησης, ποὺ δὲν μεταβαλλόταν ποτὲ σὲ ἄμεση κριτικὴ τοῦ ἐξωεκκλησιαστικοῦ πιετισμοῦ τῆς ὀργάνωσης, φώτιζε ὅμως ἀποκαλυπτικὰ τὴ ζωτικὴ διαφορὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀπὸ τὴν ὀργανωσιακὴ νοοτροπία καὶ εὐσέβεια. Ἔτσι τὸ μικρὸ σπιτάκι τοῦ Κουτρουμπῆ στὴ Βουλιαγμένη λειτούργησε ἐκεῖνα τὰ χρόνια σὰν ἄδηλο «στρατηγεῖο» τῆς θεολογικῆς «ἀνταρσίας» ποὺ διέλυσε οὐσιαστικὰ τὴ «Ζωὴ» καὶ καθόρισε ἀποφασιστικὰ τὴ δυναμικὴ τῆς θεολογικῆς μεταστροφῆς στὴν Ἑλλάδα τοῦ '60.

Ἡ «ἀνταρσία» καταπνίγηκε μὲ τὴν ἀνατροπὴ τοῦ Ἠλία Μαστρογιαννόπουλου καὶ τὴ διακοπὴ κάθε συνεργασίας τῆς «Ζωῆς» μὲ τὸν Δημήτρη Κουτρουμπῆ. Σχεδὸν τὸ σύνολο τῶν νεώτερων μελῶν εἶχαν πιὰ ἐγκαταλείψει τὴν ὀργάνωση, καὶ ἔτσι αὐτὴ μπόρεσε εὔκολα νὰ ξαναβρεῖ τὸν πιετιστικό της χαρακτήρα, ἂν καὶ μέσα στὸ μαρασμὸ καὶ στὴ διάλυση.

Ὅμως ἡ δυναμικὴ τῆς «ἀνταρσίας» συνέχισε νὰ τελεσφορεῖ μὲ ἐκπληκτικὴ γονιμότητα. Οἱ ὁρατὲς ἐκφάνσεις αὐτῆς τῆς δυναμικῆς θὰ μποροῦσαν νὰ ἐντοπισθοῦν σὲ πρόσωπα καὶ σὲ γεγονότα:

Τὰ ἐτήσια θεολογικὰ συνέδρια συνεχίστηκαν γιὰ ἕξι ἀκόμα χρόνια μὲ διαφορετικὴ μορφὴ καὶ ἔξω ἀπὸ κάθε ὀργανωσιακὸ πλαίσιο. Τὴν πρωτοβουλία τῆς συνέχισης ἀνέλαβε μιὰ μικρὴ ὁμάδα θεολόγων, ποὺ μόλις εἶχαν ἐπιστρέψει ἢ συνέχιζαν μεταπτυχιακὲς σπουδὲς στὸ ἐξωτερικό, μὲ ἐπικεφαλῆς τὸν καθηγητὴ Σάββα Ἀγουρίδη. Τόπος τοῦ συνεδρίου ἦταν κάθε καλοκαίρι καὶ μιὰ διαφορετικὴ μητρόπολη τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου, ποὺ ὁ ποιμενάρχης της εἶχε ἐκδηλώσει ἐνεργὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ θεολογικὴ αὐτὴ κίνηση. Μὲ τὴ μεταφορά του σὲ διάφορες ἐπαρχιακὲς πόλεις, τὸ συνέδριο συγκέντρωνε κάθε φορά, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν μόνιμο πυρήνα τῶν πανεπιστημιακῶν καὶ τῶν μετεκπαιδευμένων, ἕναν σημαντικὸ ἀριθμὸ καθηγητῶν θεολόγων καὶ κληρικῶν τῆς περιοχῆς. Ἔτσι οἱ προβληματισμοὶ τῶν μόνιμων συνέδρων λειτουργοῦσαν καὶ σὰν μετάγγιση τῆς ἀνανεωτικῆς θεολογικῆς ζύμωσης στὴν ἑλληνικὴ ἐπαρχία. Οἱ μητροπόλεις Θεσσαλονίκης, Κοζάνης, Φθιώτιδας, Ἠλείας καὶ στὴν Κρήτη Σελίνου καὶ Κισάμου ἦταν οἱ τόποι αὐτῶν τῶν θεολογικῶν συνάξεων.

Μιὰ ὁμάδα πρώην μελῶν καὶ συνεργατῶν τοῦ κινήματος τῆς «Ζωῆς» συσπειρώθηκε γύρω ἀπὸ τὸν Δημήτρη Κουτρουμπῆ καὶ τὸ 1964 ἄρχισε νὰ ἐκδίδει ἕνα τριμηνιαῖο περιοδικό, τὸ *Σύνορο*. Τὴν ὁμάδα ἀποτελοῦσαν λιγότερο θεολόγοι καὶ περισσότερο ἄνθρωποι τῶν γραμμάτων καὶ τῆς τέχνης, ἀπὸ ποικίλους ἐπιστημονικοὺς κλάδους, μὲ κοινὸ ἐνδιαφέρον τὴ σπουδὴ τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης καὶ τῶν ζωτικῶν της ἀπαντήσεων στὰ προβλήματα τοῦ σύγχρονου βίου. Ὁ τίτλος τοῦ περιοδικοῦ προσδιόριζε ἐνδεικτικὰ τὸν στόχο του: Ἤθελε νὰ κινεῖται στὰ ὅρια τῆς θεολογίας καὶ τῆς τέχνης - τῆς φιλοσοφίας - τοῦ κοινωνικοῦ προβληματισμοῦ. Κάθε τεῦχος ἦταν ἀφιερωμένο σὲ ἕνα συγκεκριμένο θέμα· ἔτσι παρουσιάστηκαν ἀφιερώματα, ὅπως: Ὀρθοδοξία καὶ μοντέρνα τέχνη, Ὀρθοδοξία καὶ μαρξισμός, Ὀρθοδοξία καὶ ἐθνικισμός, Ὀρθοδοξία καὶ σύγχρονη ἀθεΐα, ἡ Ὀρθοδοξία σὲ ἕνα μεταβαλλόμενο κόσμο, Ὀρθοδοξία καὶ πολιτική, κ.ἄ. Καὶ μόνο οἱ τίτλοι

αὐτῶν τῶν θεμάτων ἦταν κάτι ριζικὰ καινούργιο ἐκεῖνα τὰ χρόνια, ἀφοῦ ἡ λέξη «ὀρθοδοξία» κυκλοφοροῦσε μᾶλλον ἀποκλειστικὰ σὲ περιβάλλοντα ἀκαδημαϊκῆς ἐξειδίκευσης ἢ τυπολατρικῆς θρησκοληψίας καὶ ἡ σύνδεση τῆς ὀρθοδοξίας μὲ προβληματισμοὺς ζωτικῆς ἐπικαιρότητας ἀκουγόταν σὰν παραδοξολόγημα.

Ὅμως, πέρα ἀπὸ τὴν ἔκπληξη τῶν τίτλων, τὰ ἴδια τὰ κείμενα ποὺ δημοσίευε τὸ περιοδικὸ κόμιζαν μιὰν ἀντίληψη καὶ γλώσσα θεολογίας ἀληθινὰ πρωτόγνωρη γιὰ τὸν ἑλληνικὸ χῶρο. Ἡ ὡριμότητα τῶν κριτηρίων ἐκκλησιαστικῆς γνησιότητας συνδυαζόταν μὲ μιὰ νεανικὴ φρεσκάδα ἀνησυχιῶν καὶ ἀναζητήσεων, ἔτσι ποὺ τὸ περιοδικὸ νὰ σπάζει τὸ φράγμα ἐνδιαφερόντων τοῦ στενὰ θρησκευόμενου κοινοῦ καὶ νὰ βρίσκει ἐναργὴ ἀνταπόκριση σὲ χώρους ἀνέγγιχτους ὥς τότε ἀπὸ τὴ θεολογία. Τὰ ὀνόματα τῆς θεολογικῆς πρωτοπορίας τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς (Λόσσκυ, Οὐσπένσκυ, Εὐδοκίμωφ, Μπουλγκάκωφ, Σμέμαν, Ζάντερ), ἀλλὰ καὶ τῶν εὐρωπαίων μαθητῶν τους (Clément, Ware, Sherrard) ἄρχισαν μὲ τὸ *Σύνορο* νὰ γίνονται εὐρύτερα γνωστὰ στὸ ἑλληνικὸ κοινό, ἐνῶ δίπλα στὰ ὀνόματα τῶν νεαρῶν τότε ἐκδοτῶν τοῦ περιοδικοῦ ἐμφανίστηκαν καθιερωμένοι δημιουργοὶ ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ διανόηση καὶ Τέχνη ποὺ συντονίζονταν στὴν ἀναζήτηση τοῦ ἐπίκαιρου λόγου τῆς Ὀρθοδοξίας: Ὁ Γιῶργος Θεοτοκᾶς, ὁ Τάκης Παπατσώνης, ὁ Νίκος Καροῦζος, ὁ Ἀλέκος Κοντόπουλος.

Τὸ περιοδικὸ *Σύνορο* πρόλαβε νὰ ἐκδώσει δώδεκα τεύχη. Τὸ δέκατο τρίτο ἀπόμεινε ἀτύπωτο στὸ τυπογραφεῖο, ὅταν ἡ συντροφιὰ ποὺ τὸ ἐξέδιδε ἀποφάσισε, στὶς 24 Ἀπριλίου τοῦ 1967, νὰ ἀναστείλει τὴν ἔκδοσή του, γιατὶ ὁ ἐλεύθερος λόγος εἶχε φιμωθεῖ ἀπὸ τὴ στρατιωτικὴ δικτατορία. Τρία χρόνια ἀργότερα καὶ μέσα στὸν βιβλιοεκδοτικὸ ὀργασμὸ ποὺ εἶχε προκύψει ὡς ἀντίδραση στὴ δικτατορία, ἡ ἴδια συντροφιὰ προχώρησε στὴν ἔκδοση μιᾶς «σειρᾶς» βιβλίων, μὲ τὸν ἴδιο πάλι τίτλο —*Σύνορο*— παρουσιάζοντας ὀκτὼ τόμους μέσα σὲ μιὰ τριετία.

Ὁ Δημήτρης Κουτρουμπῆς ἦταν ἡ ψυχὴ τόσο τοῦ περιοδικοῦ

ἀρχικὰ ὅσο καὶ τῆς «σειρᾶς» ἀργότερα. Πρόσφερε τὴ θεωρητικὴ ὑποδομή, συνέβαλλε στὸν προγραμματισμὸ τῶν τευχῶν ἢ τῶν τόμων, ὑποδείκνυε κείμενα γιὰ νὰ μεταφραστοῦν ἐπιβλέποντας συχνὰ τὶς μεταφράσεις, ἔγραφε καὶ ὁ ἴδιος, ἀλλὰ πάντοτε μὲ ψευδώνυμο. Ἡ συντακτικὴ ὁμάδα μαθήτευε κοντά του σπουδάζοντας ἕναν θεολογικὸ λόγο ποὺ ἦταν πάντα καινούργιος καὶ ἐπίκαιρος, ἐνῶ μὲ ἔκπληξη ἀνακάλυπτε κανεὶς ὅτι ἦταν ταυτόχρονα ὁ λόγος αἰώνων ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας καὶ παράδοσης. Ἀκόμα καὶ ὅταν ἀνεστάλη ἡ ἔκδοση περιοδικοῦ καὶ «σειρᾶς», ἡ «συντροφιὰ τοῦ Συνόρου» ἐξακολούθησε τὶς δεκαπενθήμερες συγκεντρώσεις της, μὲ τὸν Δημήτρη Κουτρουμπῆ κέντρο πάντοτε καὶ ὁδηγὸ αὐτῶν τῶν συναντήσεων. Ἀλλὰ εἶναι καιρὸς νὰ προστεθοῦν λίγες γραμμὲς γιὰ τὴν κεντρικὴ αὐτὴ φυσιογνωμία τῆς θεολογικῆς μεταστροφῆς στὴν Ἑλλάδα τοῦ '60.

Ὁ **Δημήτρης Κουτρουμπῆς** (1921-1983) γεννήθηκε στὴν Ἀθήνα καὶ σπούδασε ἰατρική. Στὸ τελευταῖο ἔτος τῶν σπουδῶν του μιὰ ἐπικίνδυνη περιπέτεια τῆς ὑγείας του ἀφυπνίζει μέσα του γιὰ πρώτη φορὰ μεταφυσικὲς ἀνησυχίες καὶ ἐρωτήματα. Εἶναι τὰ πρῶτα χρόνια τῆς γερμανικῆς κατοχῆς καὶ ρίχνεται στὴ μελέτη θρησκευτικῶν βιβλίων ποὺ κυκλοφοροῦσαν τότε στὴν ἑλληνικὴ ἀγορὰ καὶ ποὺ δὲν ἀπαντοῦν στοὺς προβληματισμούς του. Ἕνα συμπτωματικὸ γεγονὸς σφραγίζει ἀποφασιστικὰ τὴ ζωή του: Γνωρίζεται τυχαῖα μὲ κάποιους Ἰησουΐτες μοναχοὺς ποὺ παρεπιδημοῦν στὴν Ἀθήνα καὶ ἡ θεολογική τους μόρφωση τὸν ἐντυπωσιάζει. Πιστεύει ὅτι στὴν πνευματικὴ παράδοση ποὺ αὐτοὶ ἐκπροσωποῦν θὰ βρεῖ τὶς ἀπαντήσεις ποὺ ἀναζητάει, ἐνῶ παράλληλα τὸν συγκινεῖ ἰδιαίτερα τὸ λατρευτικὸ τυπικὸ τῆς ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας.

Μετὰ τὸ τέλος τοῦ πολέμου ἐπιχειρεῖ ἕνα ταξίδι στὴ Γαλλία, ὅπου γνωρίζεται μὲ τὰ μεγάλα ὀνόματα τῆς ρωμαιοκαθολικῆς θεολογίας. Ὅταν ἐπιστρέφει στὴν Ἑλλάδα καὶ ὕστερα ἀπὸ ἐπίπο-

νες ἐσωτερικὲς διεργασίες, ἀποφασίζει νὰ προσχωρήσει στὸ τάγμα τῶν Ἰησουϊτῶν. Τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1946 ἐντάσσεται στὶς τάξεις τους ὡς δόκιμος μοναχός. Ἕνα μήνα ἀργότερα ἀρχίζει σπουδὲς φιλοσοφίας στὸ Heythrop College τῆς Ὀξφόρδης, ἐνῶ ἀπὸ τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1948 ἐπισκέπτεται συχνὰ τὸ μεγάλο κέντρο τῶν Ἰησουϊτῶν τῆς Λυών, ὅπου καὶ παραμένει ὁλόκληρο τὸ 1949 γιὰ νὰ παρακολουθήσει μαθήματα φιλοσοφίας στὸ Collége de Mongré. Στὴ Λυὼν συνδέεται στενὰ μὲ τὸν Henri de Lubac καὶ τὴν γύρω ἀπὸ αὐτὸν πρωτοποριακὴ ὁμάδα ρωμαιοκαθολικῶν μελετητῶν τῆς ὀρθόδοξης ἀνατολικῆς παράδοσης καὶ τῶν ἑλλήνων Πατέρων.

Τὸ 1950 ὁ Κουτρουμπῆς στέλνεται στὴ Βηρυτὸ γιὰ νὰ διδάξει φιλοσοφία στὸ πανεπιστήμιο St. Joseph. Καινούργιες ὅμως πιεστικὲς διεργασίες ἔχουν ἀρχίσει νὰ συντελοῦνται μέσα του. Ἡ σπουδὴ τῆς ἑλληνικῆς πατερικῆς θεολογίας τοῦ ἀποκαλύπτει προοδευτικὰ τὴ γνησιότητα τῆς «μητρικῆς» του πίστης, ὅπως γράφει σὲ φίλο του, ἐνῶ ἡ γνωριμία μὲ τὴν ὀρθόδοξη πνευματικότητα τῆς λατρείας καὶ τῶν Εἰκόνων, καὶ ἡ συναναστροφή του μὲ τὸν μεταστραφέντα στὴν ὀρθοδοξία π. Lev Gillet, ἐνισχύουν τὴν ἀπόφασή του νὰ ἐπιστρέψει στὴν Ἐκκλησία ποὺ ἀπὸ ἄγνοια ἐγκατέλειψε. Οἱ ἀνησυχίες του τὸν φέρνουν σὲ σύγκρουση μὲ τοὺς συναδέλφους του στὴ Βηρυτό, ποὺ ἐκδηλώνεται σὰν διάσταση μεταξὺ τῆς ἀγγλοφιλίας ποὺ τοῦ ἀποδίδεται καὶ τῆς ἀγγλοφοβίας τῶν γάλλων Ἰησουϊτῶν. Τελικά, τὸν Μάϊο τοῦ 1952 ἀποχωρεῖ ἀπὸ τὸ Τάγμα καὶ ἡ ἀπομάκρυνσή του διατυπώνεται μὲ τὸν διπλωματικὸ κώδικα τῶν Ἰησουϊτῶν ὡς «παράκληση γιὰ ἀποχώρηση».

Ἐπὶ ἕνα χρόνο ταξιδεύει: Ἱεροσόλυμα, Ρώμη, Γαλλία, Ἀγγλία. Ἀρχὲς τοῦ 1954 ἐπιστρέφει ὁριστικὰ στὴν Ἑλλάδα. Ἐκπληρώνει καὶ τὶς τυπικὲς προϋποθέσεις ἐπανένταξής του στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ ἐγκαθίσταται, μὲ τὴ χήρα μητέρα του, σὲ ἕνα μικρὸ σπιτάκι στὴ Βουλιαγμένη. Ἐκεῖ τὸν ἀνακαλύπτει πέντε χρόνια ἀργότερα ὁ παλαιὸς συμμαθητής του Ἠλίας

Μαστρογιαννόπουλος, νὰ ζεῖ μὲ μεγάλες στερήσεις παραδίδοντας μαθήματα ἀγγλικῆς καὶ γαλλικῆς γλώσσας καὶ ἀγρυπνώντας τὶς νύχτες στὴ μελέτη τῶν πηγῶν τῆς ὀρθόδοξης ἐμπειρίας.

Ἡ διακριτική, ἀλλὰ ἀποφασιστικὴ συμβολή του στὴ θεολογικὴ «ἀνταρσία» τοῦ Μαστρογιαννόπουλου καὶ ἀργότερα ἡ παρουσία του στὴν προσπάθεια τοῦ *Συνόρου* τὸν κάνουν εὐρύτερα γνωστὸν καὶ στὴν Ἑλλάδα, ἐνῶ ἡ φήμη τῆς μεταστροφῆς του καὶ τῶν σπάνιων χαρισμάτων του φέρνουν κοντά του πολλοὺς εὐρωπαίους ἀναζητητὲς τῆς ἐκκλησιαστικῆς γνησιότητας. Στὸ μικρὸ σπιτάκι τῆς Βουλιαγμένης τὸν ἐπισκέπτεται πλῆθος ἀνθρώπων τῶν πιὸ ποικίλων προελεύσεων, Ἕλληνες καὶ ἀλλοδαποί: Νεαροὶ θεολόγοι, καλλιτέχνες, ἄνθρωποι τῆς πολιτικῆς, ἐπιστήμονες, κληρικοί. Ἔχει ἕνα μοναδικὸ χάρισμα «μαιευτικῆς» παιδαγωγίας —«vrai Socrate chrétien chez qui l'intelligence c'est faite bonté», ὅπως ἔγραφε ὁ Gabriel Matzneff[18]—, ξέρει νὰ ὁδηγεῖ τοὺς συνομιλητές του σὲ διατυπώσεις καὶ συνειδητοποιήσεις, γιὰ τὶς ὁποῖες δὲν θὰ θεωροῦσαν τὸν ἑαυτό τους ποτὲ ἱκανό. Καὶ μὲ τὰ λόγια τῆς νεκρολογίας ποὺ δημοσίευσαν στὸν θάνατό του οἱ *Times* τοῦ Λονδίνου (7.3.1983), «εἶχε τὸ χάρισμα μιᾶς μοναδικῆς ἱκανότητας νὰ ἀναγνωρίζει τὶς δυνατότητες τῶν ἄλλων καὶ νὰ φέρνει στὸ φῶς ὅ,τι καλύτερο εἶχαν μέσα τους, ἐνῶ ταυτόχρονα τοὺς ἐνθάρρυνε νὰ βροῦν καὶ νὰ ἀκολουθήσουν τὸ λειτούργημα ποὺ τοὺς ταίριαζε καλύτερα».

Ἀπὸ τὸ 1978 μιὰ περιπέτεια καὶ πάλι τῆς ὑγείας του τὸν ὑποχρεώνει νὰ φύγει γιὰ ἰατρικὲς ἐξετάσεις στὴν Ἀγγλία. Δὲν βρίσκει βελτίωση, καὶ ἀπὸ τὸν Μάρτιο τοῦ 1981 ἐγκαθίσταται πιὰ ἐκεῖ περνώντας μεγάλα διαστήματα στὸ νοσοκομεῖο. Μοιάζει νὰ μὴν ἔχει τὴ θέληση νὰ ἀντισταθεῖ, ἡ ἐγκατάλειψη τοῦ ἑαυτοῦ του κλιμακώνεται σὲ μιὰν ἔφεση γιὰ ἡσυχία καὶ ἐσωστρέφεια. Ἀρνεῖται νὰ γυρίσει στὴν Ἑλλάδα, ἡ Ἀγγλία εἶναι ὁ τόπος ποὺ τὸν ἔχει

18. *Comme le feu mêlé d'aromates*, Paris («La table ronde») 1969, σελ. 80.

λιγότερο πληγώσει στὴ ζωή του. Τελικὰ ἐκεῖ, σὲ ἕνα μικρὸ χωριὸ τοῦ Norfolk, τελειώνει εἰρηνικά, στὶς 2 Μαρτίου τοῦ 1983.

Ἄφησε πίσω του τὴν αἴσθηση, πὼς ἡ ζωή του ἦταν σὰν νὰ προσχεδιάστηκε ἔτσι, φευγαλέα καὶ διακριτικὴ — οἱ γύρω του τὸν ἔνιωσαν κάπως σὰν ἔκτακτο ἀπεσταλμένο ποὺ γλύστρησε ἀθόρυβα στὶς παρυφὲς τοῦ ἑλλαδικοῦ βίου, ἐκπλήρωσε διακριτικὰ τὴν ἀποστολή του καὶ ἔφυγε σχεδὸν ἀνεπαίσθητα. Μόλις ποὺ πρόλαβε νὰ διαλύσει ἄθελά του τὴ «Ζωή», νὰ ἀνοίξει τὰ μάτια κάποιων ἀνθρώπων στὴν ἔκπληξη τῆς Ὀρθοδοξίας, νὰ ἀφήσει πίσω του τὴν αἴσθηση μιᾶς πρωτόγνωρης συμπεριφορᾶς. Καὶ μὲ αὐτὰ τὰ ἐλάχιστα σφράγισε ἀνεξίτηλα τὴ ζωὴ καὶ τὴ θεολογία στὴν Ἑλλάδα[19].

*

Τὸν χειμώνα τοῦ 1966, τρεῖς νεαροὶ θεολόγοι πρώην μέλη τῆς «Ζωῆς», ἀπὸ τοὺς πρώτους ποὺ εἶχαν τολμήσει ρήξη ὁλοκληρωτικὴ μὲ τὸν πιετισμὸ τῆς ὀργάνωσης, ἐγκαθίστανται στὴ Σκήτη τῶν Ἰβήρων τοῦ Ἁγίου Ὄρους, κοντὰ στὸν ἔμπειρο τῆς ἡσυχαστικῆς ζωῆς γέροντα Παΐσιο. Εἶχαν θητεύσει καὶ οἱ τρεῖς στὸν Κουτρουμπῆ, εἶχαν περάσει κάποια χρόνια μεταπτυχιακῶν σπουδῶν στὴ Γαλλία καὶ εἶχαν κιόλας ξεχωρίσει ἀνάμεσα στοὺς ὁμηλίκους τους γιὰ τὴ θεολογική τους σκέψη καὶ ὡριμότητα.

Οἱ δύο, ὁ Βασίλειος Γοντικάκης καὶ ὁ Γρηγόριος Χατζημμανουήλ, ἦταν ἤδη κληρικοί· ὁ τρίτος, ὁ Παναγιώτης Νέλλας, λαϊκός, τοὺς συνόδευε στὸ Ὄρος μόνο γιὰ μιὰ θητεία σπουδῆς στὴν ἀσκητικὴ πνευματικότητα. Ἡ παρουσία τῶν τριῶν αὐτῶν θεολόγων στὸ Ἅγιον Ὄρος, παρὰ τὴν ἐπιδίωξή τους νὰ παραμείνει ἀπαρατήρητη καὶ ἀφανής, προκάλεσε ἀναπόφευκτα ἔκπληξη ἢ καὶ ἀπορία: Δεκαετίες ὁλόκληρες ὁ ἁγιορειτικὸς μοναχισμὸς ἦταν μᾶλλον

19. Βλ. Δ. Μαυροπουλου, *Δημήτρης Κουτρουμπῆς*, περιοδικὸ «Σύναξη» 7 (1983), σελ. 31-35. — Χρ. Γιανναρα, *Καταφύγιο ἰδεῶν*, σελ. 307-312.

περιφρονημένος τόσο ἀπὸ τὴν ἀκαδημαϊκὴ θεολογία ὅσο καὶ ἀπὸ τὶς θρησκευτικὲς ὀργανώσεις — λογαριαζόταν μόνο σὰν καταφύγιο ἁπλοϊκῶν καὶ ἀγραμμάτων καί, στὴν καλύτερη περίπτωση, τόπος μουσειακός, ὅπου διασώζονταν θησαυροὶ ἀρχαιολογικῆς ἀποκλειστικὰ ἀξίας. Θεολόγοι μὲ πανεπιστημιακὰ διπλώματα καὶ μεταπτυχιακὲς σπουδές, πολυταξιδεμένοι καὶ ἔμπειροι τῶν πιὸ προωθημένων συνθηκῶν τοῦ σύγχρονου βίου, δὲν εἶχαν διανοηθεῖ νὰ ἀναζητήσουν στὴν Ἀθωνικὴ Πολιτεία τὴν πληρωματικὴ κάλυψη τῶν πνευματικῶν τους ἐπιδιώξεων.

Ὁ στεγανὸς χωρισμὸς τῆς θεολογίας ἀπὸ τὴ μοναχικὴ ἄσκηση, ἔμπρακτα καθιερωμένος στὴν Ἑλλάδα, εἶχε ὁδηγήσει τὸν ἁγιορειτικὸ μοναχισμὸ σὲ μιὰ προϊοῦσα παρακμή, ποὺ στὴ δεκαετία πιὰ τοῦ '60 ἔπαιρνε τὴ μορφὴ σαφέστατου ἱστορικοῦ τέλους. Αἰωνόβια μοναστήρια ἦταν ἕτοιμα νὰ κλείσουν ἀπὸ ἔλλειψη μοναχῶν, ἢ φυτοζωοῦσαν μὲ ἐλάχιστους ἡλικιωμένους ποὺ δὲν ἐπαρκοῦσαν οὔτε γιὰ τὴ στοιχειώδη συντήρηση τῶν θησαυρῶν τοῦ Ὄρους. Τὸ «ἰδιόρρυθμο» σύστημα τῶν περισσότερων μονῶν, ποὺ ἀρχικὰ ἀπέβλεπε στὴν παροχὴ δυνατοτήτων αὐστηρότερης ἄσκησης, εἶχε ἐκφυλισθεῖ σὲ ἀποδιοργανωτικὴ ἐλευθεριότητα συγκατοίκησης ἰδιωτευόντων μοναχῶν καὶ μόνο κάποιοι ἐξωτερικοὶ τύποι διέσωζαν τὴ μοναχικὴ ἰδιότητα. Ἡ λατρεία στὰ περισσότερα μοναστήρια ἦταν μιὰ ἀκατανόητη τελετουργία ποὺ ἁπλῶς συντηροῦσε τὴ συνέπεια τῆς ἐμμονῆς στὸ παραδεδομένο «τυπικό», ἐνῶ ὁ «ζηλωτισμὸς» ὅλο καὶ περισσότερο ἀλλοίωνε τὴν πίστη σὲ φανατικὴ ἰδεολογία.

Μέσα σὲ ἕνα τέτοιο κλίμα, ἡ παρουσία καὶ μόνο ἐκείνων τῶν πρώτων τριῶν νέων καὶ μορφωμένων ἀνθρώπων δικαιολογοῦσε τὴν ἔκπληξη καὶ τὴν ἀπορία. Κυρίως, γιατὶ οἱ θεολόγοι αὐτοὶ ἔφθαναν στὸ Ὄρος ὄχι γιὰ νὰ τὸ «ἀνανεώσουν» καὶ νὰ τὸ «ἐκσυγχρονίσουν», ἀλλὰ μὲ τὴ σαφὴ πρόθεση νὰ ὑποταχθοῦν καὶ ἀφομοιωθοῦν στὴν πνευματική του παράδοση. Διότι πέρα ἀπὸ τὰ φαινόμενα, ἡ ἁγιορειτικὴ πολιτεία δὲν εἶχε πάψει νὰ κρύβει στοὺς κόλ-

πους της ἀφανεῖς ἁγίους ἀσκητές, κορυφαίους τῆς ἐμπειρικῆς θεολογίας, «παθόντας καὶ οὐ μαθόντας τὰ θεῖα».

Ἡ θητεία τοῦ Παναγιώτη Νέλλα στὴν ἁγιορειτικὴ ἄσκηση εἶχε διάρκεια κάποιων μηνῶν, ἐνῶ οἱ δυὸ κληρικοὶ ἐγκαταβίωσαν πιὰ μόνιμα ἐκεῖ. Ὕστερα ἀπὸ τέσσερα περίπου χρόνια παραμονῆς τους στὴ Σκήτη τῶν Ἰβήρων, ἡ Ἱερὰ Κοινότητα ζήτησε ἀπὸ τοὺς δυὸ ἱερομονάχους καὶ ἀπὸ τὸν γέροντά τους νὰ ἀναλάβουν τὴν εὐθύνη τῆς Μονῆς Σταυρονικήτα, ποὺ ἦταν ἕτοιμη νὰ κλείσει ἀπὸ ἔλλειψη μοναχῶν. Ἡ μικρὴ «συνοδεία» ἐγκαταστάθηκε στὴ μονή, κι αὐτὴ ἡ ἐγκατάσταση ἦταν ἡ ἀπαρχὴ μιᾶς ἀπροσδόκητης συνέχειας: Μέσα σὲ ἐλάχιστα χρόνια τὸ μοναστικὸ κοινόβιο τῆς Σταυρονικήτα, μὲ ἡγούμενο τὸν ἀρχιμανδρίτη Βασίλειο, εἶχε ἐξαντλήσει ἀριθμητικὰ τὶς δυνατότητες ἐπάνδρωσής του — δὲν ὑπῆρχε πιὰ χῶρος γιὰ νὰ γίνουν δεκτοὶ οἱ νέοι ποὺ συνέρρεαν ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὸ ἐξωτερικὸ ζητώντας νὰ μονάσουν ἐκεῖ. Ταυτόχρονα, ἀπὸ χρόνο σὲ χρόνο, ἡ Μονὴ Σταυρονικήτα γινόταν τὸ ἐπίκεντρο τοῦ ἁγιορειτικοῦ προσκυνήματος γιὰ ἕναν ὁλοένα αὐξανόμενο ἀριθμὸ νέων ἀνθρώπων, κυρίως φοιτητῶν. Πρώτη φορὰ ἡ Ἀθωνικὴ Πολιτεία ἔβλεπε στὰ καλντερίμια καὶ στὰ μονοπάτια της παιδιὰ ἀπὸ κάθε κοινωνικὴ προέλευση, τελείως ἐκκοσμικευμένα στὴν ἀμφίεση καὶ ἐμφάνισή τους καὶ ὅμως ὑπερώριμα στὶς πνευματικές τους ἀναζητήσεις καὶ στὴ δίψα τους νὰ ψηλαφήσουν τὴν ἐκκλησιαστικὴ γνησιότητα στὰ πρότυπα τοῦ ἁγιορειτικοῦ βίου. Νέοι μὲ τὴν πείρα τῆς ἀδιέξοδης στράτευσης σὲ πολιτικὲς νεολαῖες, μὲ τὴ γεύση τοῦ κενοῦ τῶν ἐπιδιώξεων τῆς σύγχρονης τέχνης, τοῦ ἀκοιβίου τῶν μεγαλουπόλεων, ἄρχισαν νὰ βρίσκουν στὴν ἁγιορειτικὴ πολιτεία ἄξονα καὶ πυξίδα πλεύσης μέσα στὴ σύγχυση τῶν καιρῶν.

Πολὺ σύντομα τὸ «πείραμα» τῆς Μονῆς Σταυρονικήτα ἄρχισε νὰ βρίσκει μιμητές: Μιὰ δυναμικὴ «συνοδεία» νέων μοναχῶν ἐγκαταστάθηκε στὴ Μονὴ Σίμωνος Πέτρας, μὲ ἡγούμενο τὸν νεαρὸ τότε ἀρχιμανδρίτη Αἰμιλιανὸ Βαφείδη, καὶ μιὰ δεύτερη στὴ Μονὴ

Γρηγορίου, μὲ ἡγούμενο τὸν συνομήλικο τῶν ἄλλων δύο ἀρχιμανδρίτη Γεώργιο Καψάνη. Μέσα σὲ μιὰ δεκαετία περίπου (1975-1985) ὁ ρυθμὸς τῆς ἐγκατάστασης καινούργιων «συνοδειῶν» σὲ μονὲς τοῦ Ἁγίου Ὄρους πῆρε διαστάσεις ραγδαίας πληθυσμικῆς μεταμόρφωσης τῆς μοναστικῆς πολιτείας — ἡ ἐκπληκτικὴ ἄνθηση τοῦ ἁγιορειτικοῦ μοναχισμοῦ ἔφτασε νὰ εἶναι τὸ σημαντικότερο καὶ πιὸ ἐντυπωσιακὸ γεγονὸς στὸν ἑλληνικὸ ἐκκλησιαστικὸ βίο τῶν τελευταίων αἰώνων. Μοναστήρια ποὺ ἔφθιναν ἀριθμώντας ἐλάχιστους πιὰ γηραιοὺς μοναχούς, βρέθηκαν ξαφνικὰ ἐπανδρωμένα μὲ πολλὲς δεκάδες νέων μοναχῶν, ἀπὸ τοὺς πιὸ διαφορετικοὺς κοινωνικοὺς χώρους, συχνὰ μὲ σπουδὲς σὲ ποικίλες ἐπιστῆμες καὶ κυρίως μὲ συνειδητὴ καὶ ὥριμη ἐπίγνωση τῶν ἀπαιτήσεων τῆς μοναχικῆς ἄσκησης.

Συνεχίστηκε ἐπίσης ἐντυπωσιακὰ ἡ συρροὴ νεολαίας προσκυνητῶν καὶ οἱ ἐπιπτώσεις τῆς ἄμεσης αὐτῆς ἐπαφῆς τῶν νέων μὲ τὸ Ἅγιον Ὄρος ἄρχισαν νὰ γίνονται εὐρύτερα αἰσθητές: Ὅσοι γυρνοῦσαν ἀπὸ τὸ Ὄρος ἔσπευδαν συνήθως νὰ ἀναζητήσουν γιὰ μελέτη θεολογικὰ βιβλία, πατερικὰ κείμενα, λειτουργικὲς ἐκδόσεις. Τὸ γεγονὸς ὁδήγησε προοδευτικὰ σὲ ἐκδοτικὴ ἔκρηξη: σειρὲς πατερικῶν ἔργων ἐμφανίστηκαν στὴν ἀγορά, μεταφράσεις πλήθους κειμένων ἀπὸ τὴ σύγχρονη ὀρθόδοξη βιβλιογραφία, ὅπως καὶ πολλὲς ἐκδόσεις τῶν ἴδιων τῶν ἁγιορειτικῶν μονῶν. Μιὰ ἀπροσδόκητη ἄνθηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἁγιογραφίας καὶ τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς συνόδευσε τὸν ἐκδοτικὸ ὀργασμό, ἐνῶ κάθε κάθοδος τῶν νέων ἁγιορειτῶν ἡγουμένων στὶς πόλεις ἄρχισε νὰ προκαλεῖ κυριολεκτικὰ συνωστισμὸ ἀνθρώπων ποὺ σπεύδουν νὰ τοὺς ἀκούσουν, κυρίως ὅταν μιλοῦν σὲ πανεπιστημιακὰ ἀμφιθέατρα.

Ὁ ἀρχιμανδρίτης **Βασίλειος Γοντικάκης**, εἴκοσι χρόνια ἡγούμενος τῆς Μονῆς Σταυρονικήτα καὶ ἀπὸ τὸ 1990 τῆς Μονῆς Ἰβήρων, ἔχει μᾶλλον ἀναγνωρισθεῖ ὡς ἡ πιὸ ἀντιπροσωπευτικὴ πρὸς τὰ ἔξω φωνὴ τῆς ἀνανέωσης τοῦ ἁγιορειτικοῦ μοναχισμοῦ στὶς τελευταῖες δεκαετίες. Τὰ βιβλία του (*Εἰσοδικόν*, *Ἀββᾶς Ἰσαὰκ ὁ*

Σύρος, *Ἡ παραβολὴ τοῦ ἀσώτου, Θεολογικὸ σχόλιο στὶς τοιχογραφίες τῆς Μονῆς Σταυρονικήτα*) κυκλοφοροῦν σὲ ἐπανειλημμένες ἐκδόσεις —στὴν Ἑλλάδα καὶ στὸ ἐξωτερικὸ— γραμμένα σὲ μιὰ θεολογικὴ γλώσσα ποὺ πρέπει νὰ χαρακτηρισθεῖ μοναδικὴ στὴ νεώτερη ἑλληνικὴ γραμματεία: Γλώσσα ἐμπειρικῆς ἀμεσότητας —ψηλάφησης γεγονότων καὶ ὄχι παράθεσης νοημάτων— ἐλευθερωμένη ἀπὸ κάθε μετάθεση τῆς ἀποδεικτικῆς στὴ διάνοια. Ἕνας πλοῦτος λειτουργικῶν ἐκφράσεων καὶ πατερικῶν διατυπώσεων μεταποιεῖται στὸν λόγο τοῦ ἀρχιμανδρίτη Βασίλειου, τὸν γραπτὸ ὅπως καὶ τὸν προφορικό, σὲ ἀμεσότητα κοινωνίας μὲ τὸν σημερινὸ συγκεκριμένα ἄνθρωπο, καὶ δίχως τὴν παραμικρὴ παραχώρηση θελημένου «ἐκμοντερνισμοῦ» λειτουργεῖ ὡς οἰκεία φωνή, παραμένοντας «ἐπέκεινα» κάθε μετατροπῆς τῆς ζωῆς σὲ ἰδεολογία. Ἂν ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας εἶναι ἡ ἔκπληξη μιᾶς καινούργιας θεολογικῆς σύνθεσης στοὺς καιροὺς μας, ὁ Βασίλειος Γοντικάκης εἶναι ἡ ἰσοδύναμη ἔκπληξη μιᾶς σύγχρονης «φιλοκαλικῆς» μαρτυρίας.

*

Ἡ σύντομη θητεία ποὺ ὁ **Παναγιώτης Νέλλας** (1936-1986) ἀφιέρωσε στὴν ἄμεση ἐμπειρία τῆς ἁγιορειτικῆς ἄσκησης, ἦταν ἡ ἀπαρχὴ καίριας καὶ γόνιμης συμβολῆς του στὴ «μεταστροφὴ» τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ κιόλας τῆς μαθητείας του στὸν Κουτρουμπῆ, ἀλλὰ καὶ τῶν σπουδῶν του στὴ Γαλλία, στράφηκε στὴ μελέτη τοῦ Νικολάου Καβάσιλα. Μιὰ σειρὰ δημοσιευμάτων του μὲ θέμα τὸν μεγάλο αὐτὸν λαϊκὸ θεολόγο καὶ μυστικὸ τοῦ 14ου αἰώνα, καταλήγουν στὴ διδακτορική του διατριβή: *Ἡ περὶ δικαιώσεως διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα*[20]. Παράλληλα διευθύνει μιὰ «σειρὰ» ἔκδοσης πατερικῶν κειμένων («Ἐπὶ τὰς πηγὰς») μὲ κατατοπιστικὲς εἰσαγωγὲς καὶ σχόλια ποὺ βοηθοῦν στὴν ἀνεύρεση τῶν κριτηρίων κατανόησης τῆς πατερικῆς θεολογί-

20. Πειραιεὺς (Ἐκδ. Στ. Καραμπερόπουλος) 1975.

ας. Ὡς πρῶτο τόμο τῆς «σειρᾶς» ἐκδίδει ὁ ἴδιος τρεῖς θεομητορικὲς ὁμιλίες τοῦ Νικολάου Καβάσιλα. Ἀκολουθεῖ δεύτερος τόμος, συλλογικῆς δουλειᾶς, μὲ τέσσερις θεομητορικὲς ὁμιλίες τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, τρίτος τόμος μὲ τὴ *Μυσταγωγία* τοῦ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, καὶ τέταρτος μὲ τὸ *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν* τοῦ Μαξίμου καὶ πάλι.

Τὸ 1979 δημοσιεύει ὁ Παναγιώτης Νέλλας μιὰν ὥριμη μελέτη ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς ἀνθρωπολογίας, μὲ τὸν τίτλο: *Ζῶον θεούμενον*[21]. Τὸ βιβλίο γνωρίζει ἐξαιρετικὴ ἐκδοτικὴ ἐπιτυχία καὶ μεταφράζεται στὰ ἀγγλικά. Τὸ 1982 προχωρεῖ σὲ ἕνα ἀκόμη ἀποφασιστικὸ ἐγχείρημα: στὴν ἔκδοση ἑνὸς τριμηνιαίου θεολογικοῦ περιοδικοῦ μὲ τὸν τίτλο: *Σύναξη*. Ὁ τίτλος ἐξέφραζε καὶ τὶς προθέσεις τῆς ἔκδοσης: νὰ συνάξει καὶ συντονίσει τὶς σκόρπιες καὶ συχνὰ ἀντιτιθέμενες θεολογικές, ἀλλὰ καὶ εὐρύτερες πνευματικὲς ἀναζητήσεις, σὲ διάλογο καὶ σπουδὴ τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Καὶ ἡ *Σύναξη* πέτυχε αὐτὸν τὸν στόχο: Στὶς σελίδες της συνεργάσθηκαν καὶ διαλέχθηκαν ἄνθρωποι μὲ διαφορετικὲς ἀφετηρίες καὶ προσανατολισμούς, ἁγιορεῖτες μοναχοί, πανεπιστημιακοὶ θεολόγοι ποικίλων τάσεων, ἀριστεροὶ διανοούμενοι, καλλιτέχνες ὅπως ὁ Γιάννης Τσαρούχης καὶ ὁ Ἀνδρέας Φωκᾶς, ἐρευνητὲς ἀπὸ τὶς θετικὲς ἐπιστῆμες, ἀλλὰ καὶ πολλοὶ νέοι θεολόγοι τῆς ἐκπαιδευτικῆς πράξης, ὅπως καὶ ὀρθόδοξοι ἄλλων ἐθνικοτήτων. Ἡ ἑνωτικὴ καὶ διαλογικὴ πρόθεση ἀφαιροῦσε ὁπωσδήποτε ἀπὸ τὸ περιοδικὸ τὴ δυναμικὴ μιᾶς κριτικῆς παρέμβασης στὸν κοινωνικό, πνευματικὸ καὶ θεολογικὸ χῶρο, ἀφοῦ πρυτάνευε ἡ προσπάθεια νὰ μὴν ὑπάρξει σύγκρουση μὲ καμιὰ ἄποψη, οὔτε νὰ προκληθοῦν πουθενὰ δυσαρέσκειες. Ὅμως, χάρη σὲ αὐτὸ τὸ τίμημα τῆς καθησυχαστικῆς οὐδετερότητας, κατορθώθηκε τὸ μέγα ἐπίτευγμα τῆς πολυφωνίας καὶ τῆς ἁρμονίας τῶν πιὸ διαφορετικῶν εὐαισθησιῶν καὶ ἀνησυχιῶν.

21. Ἀθήνα («Ἐποπτεία»). — 2η ἔκδοση, Ἀθήνα («Σύναξη») 1982.

Τὴν ἄνοιξη τοῦ 1986 ὁ Παναγιώτης Νέλλας ἔφυγε πρόωρα καὶ ξαφνικά. Τὸ ἔργο ποὺ ἄρχισε μὲ τὴν ἔκδοση τῆς *Σύναξης* τὸ συνέχισαν μὲ γόνιμη συνέπεια οἱ φίλοι καὶ συνεργάτες του[22].

*

Ὁ χῶρος τῆς λεγόμενης «διοικούσας» ἐκκλησίας στὴν Ἑλλάδα, ἀλλὰ καὶ στὴν «κατὰ τὴν οἰκουμένην» ἑλληνικὴ διασπορά, ἔμεινε μᾶλλον ἔξω ἀπὸ τὶς θεολογικὲς ζυμώσεις καὶ καινούργιες ἀναζητήσεις τῆς δεκαετίας τοῦ '60. Ὑπῆρξαν ὡστόσο καὶ κάποιες ἐλάχιστες ἐξαιρέσεις ἐπισκόπων ποὺ προσπάθησαν νὰ παρακολουθήσουν τὴν κίνηση ἐπιστροφῆς τῆς θεολογίας στὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστική της αὐτοσυνειδησία καὶ ταυτότητα. Ἀνάμεσά τους ξεχώρισαν δυὸ ἐπιβλητικὲς θεολογικὲς παρουσίες:

Πρῶτος, ὁ μητροπολίτης Κοζάνης **Διονύσιος Ψαριανός**. Γόνος ἱερατικῆς οἰκογένειας μὲ συνεχὴ ἱερατικὴ διαδοχὴ ἀπὸ τὸν 18ο αἰώνα, στράφηκε ἀπὸ νωρὶς στὴ μελέτη τῶν Πατέρων, τῆς λατρείας καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Πρὶν καὶ ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ '60, ὁ λόγος τοῦ μητροπολίτη Κοζάνης, προφορικὸς καὶ γραπτός, ἦταν μιὰ ἐκπλήσσουσα ἐξαίρεση γιὰ τὸ καθιερωμένο στὴν Ἑλλάδα ἐπίπεδο ἠθικολογικοῦ κηρύγματος. Ἀπὸ τὸ 1957 ἐξέδιδε ἕνα φυλλάδιο ἑβδομαδιαίου κηρύγματος γιὰ τὶς ἀνάγκες τῆς ἐπισκοπῆς του, μὲ τὸν τίτλο *Οἰκοδομή*, ὅπου συναντάει κανεὶς διαυγέστατα κριτήρια διάκρισης τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας ἀπὸ τὰ θρησκευτικὰ ἰδεολογήματα τῆς ἐκδυτικισμένης εὐσέβειας. Στὸ φυλλάδιο αὐτό, ἤδη ἀπὸ τὸ 1962, ὁ Διονύσιος εἶχε ἀπερίφραστα καταγγείλει τὸν ἐξωεκκλησιαστικὸ χαρακτήρα τῶν θρησκευτικῶν ἀδελφοτήτων καὶ σωματείων μὲ τὴ νηφάλια γλώσσα μιᾶς οὐσιαστικὰ ἐκκλησιοκεντρικῆς θεολογίας. Μετὰ τὸ 1965

22. Γιὰ τὴν προσωπικότητα καὶ τὸ ἔργο τοῦ Παναγιώτη Νέλλα βλ. τὸ εἰδικὸ ἀφιέρωμα τῆς «Σύναξης», τεῦχος 18/1986.

συνδέθηκε στενὰ μὲ τοὺς θεολόγους ποὺ ὀργάνωναν τὰ ἐτήσια θερινὰ συνέδρια τῶν πρώτων γόνιμων ἀναζητήσεων ὀρθόδοξης αὐτοσυνειδησίας, καὶ ἦταν πάντοτε παρὼν σὲ αὐτὲς τὶς συνάξεις, μὲ μιὰ στάση καὶ διάθεση μαθητείας ἐκπληκτικὴ γιὰ ὅσους γνώριζαν τὴν ὡριμότητα τῆς θεολογικῆς του κατάρτισης. Σίγουρα, ὁ μητροπολίτης Κοζάνης εἶναι ἡ θεολογικότερη φυσιογνωμία ἐπισκόπου τῆς ἑλλαδικῆς Ἱεραρχίας στὶς τελευταῖες δεκαετίες, καθοδηγητικὸ παράδειγμα ἐκκλησιαστικοῦ φρονήματος καὶ ἤθους. Ἔμεινε πάντοτε μακριὰ ἀπὸ τὰ ἐπισκοπικὰ παρασκήνια τῶν ἐξουσιαστικῶν φιλοδοξιῶν, πάντοτε μὲ τὴ συνείδηση ποιμένα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος καὶ ὄχι κοσμικοῦ ἄρχοντα. Γι᾽ αὐτὸ καὶ ὅταν τὸ 1973 προτάθηκε γιὰ ὑποψήφιος ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν, οἱ συνεπίσκοποί του προτίμησαν ἀντὶ τοῦ θεολογικοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἀναστήματος τοῦ Διονυσίου Ψαριανοῦ τὴν διαμετρικὰ ἀντίθετη περίπτωση ὑποψηφίου, ποὺ ἦταν ὅμως ὁ κοσμικὰ ἰσχυρὸς τῶν τότε ἡμερῶν, βυθίζοντας ἔτσι τὴν ἑλλαδικὴ ἐκκλησία ἀκόμα πιὸ βαθειὰ στὴν ἀφασία καὶ ἀλλοτρίωση.

Δεύτερη ἐπιβλητικὴ θεολογικὴ παρουσία ἐπισκόπου ἀναδείχθηκε στὰ ἴδια αὐτὰ χρόνια ὁ ἀρχικὰ μητροπολίτης Μιλητουπόλεως, ὑφηγητὴς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Θεσσαλονίκης, καὶ μετὰ ἀρχιεπίσκοπος Αὐστραλίας **Στυλιανὸς Χαρκιανάκης**. Ἀπόφοιτος τῆς Σχολῆς τῆς Χάλκης, κόμιζε στὴν ἀρχὴ τῆς θεολογικῆς του πορείας τὶς ἐπιδράσεις τοῦ κλίματος ποὺ κυριαρχοῦσε σὲ αὐτὴ τὴ Σχολή, κλίματος ἐκδυτικισμένων προδιαγραφῶν θεολογίας τύπου Χρήστου Ἀνδρούτσου. Οἱ ἐπιδράσεις ἦταν ἔκδηλες στὴ διδακτορική του διατριβή: *Περὶ τὸ ἀλάθητον τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Θεολογίᾳ*[23]. Ἀλλὰ ἡ θητεία του στὴ Θεσσαλονίκη, ὡς ἡγουμένου τῆς Πατριαρχικῆς Μονῆς Βλατάδων, οἱ δεσμοὶ ποὺ ἐκεῖ καλλιέργησε μὲ τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ μὲ κύκλους ἐκκλησιο-

23. Θεσσαλονίκη 1965, ἔκδοση τοῦ συγγραφέα.

κεντρικῶν λογίων καὶ καλλιτεχνῶν τῆς Θεσσαλονίκης, ἀποτέλεσαν μᾶλλον ἀποφασιστικὸ σταθμὸ στὴ θεολογικὴ πορεία τοῦ Στυλιανοῦ Χαρκιανάκη. Στὴν ὑφηγεσία του τὸ 1969: *Τὸ περὶ Ἐκκλησίας Σύνταγμα τῆς Β' Βατικανῆς Συνόδου*, τὰ ἐκκλησιολογικά του κριτήρια εἶναι ξεκαθαρισμένα καὶ διαυγή, τὸ βιβλίο λειτουργεῖ μὲ τὶς ὀρθόδοξες προτεραιότητες ἄρνησης τῶν νομικῶν σχημάτων, σὲ κριτικὴ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴ σημαντικότερη προσπάθεια ἐπαναπροσδιορισμοῦ τῆς ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησιολογίας ἀπὸ τὴ Δεύτερη Βατικανὴ Σύνοδο (1962-1965).

Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα ἡ θεολογικὴ προσφορὰ τοῦ Σ. Χαρκιανάκη μὲ ἐπιμέρους μελετήματα, εἰσηγήσεις σὲ συνέδρια καί, ἀργότερα, ἀπὸ τὴ θέση τοῦ προέδρου τῶν Ὀρθοδόξων στὸν ἐπίσημο διάλογο μὲ τοὺς Ρωμαιοκαθολικούς, εἶναι μιὰ ὥριμη καὶ συνεπὴς μαρτυρία ἐκκλησιαστικῆς καθολικότητας, ὀρθόδοξου φρονήματος καὶ ἤθους.

Τὸ 1975 ἐκλέγεται ἀρχιεπίσκοπος Αὐστραλίας καὶ ἀναλαμβάνει τὴ διαποίμανση τῶν Ὀρθοδόξων στὴ μακρινὴ αὐτὴ ἤπειρο τῶν μαρτυρικῶν μεταναστῶν, ποὺ ἐπιπλέον μαστίζονται ἀπὸ χρόνια ἄλυτα προβλήματα σχισμάτων, «ἀντικανονικῶν» εἰσπηδήσεων, εἰσαγόμενων πολιτικῶν διαιρέσεων, εὐσεβιστικῶν φατριασμῶν. Ἀρχίζει ἕνα πελώριο ἔργο ἀνασυγκρότησης τῆς ἐκεῖ Ἐκκλησίας μὲ ἀσυμβίβαστη τόλμη καὶ ἀπαραχάρακτη συνέπεια, βαλλόμενος ἀπὸ ποικίλα μέτωπα θιγόμενων συμφερόντων. Μέσα σὲ δεκαπέντε χρόνια ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Αὐστραλίας ἔχει κυριολεκτικὰ μεταμορφωθεῖ: Ζωντανὲς ἐνορίες παντοῦ, κληρικοὶ θυσιαστικῆς αὐταπάρνησης, πλῆθος περικαλλέστατων ναῶν, δυναμικὲς ὀργανώσεις νεολαίας, πελώριο φιλανθρωπικὸ ἔργο, ἔντυπα, αἰσθητὴ ὀρθόδοξη παρουσία στὰ πανεπιστήμια καὶ στὸν δημόσιο βίο. Καὶ τὸ 1986 ἱδρύει ὁ ἀρχιεπίσκοπος Στυλιανὸς στὸ Sydney τὴν πρώτη Ὀρθόδοξη Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ νότιου ἡμισφαίριου στὸ ὄνομα τοῦ Ἀπόστολου Ἀνδρέα.

Τὰ ποσοτικὰ μεγέθη αὐτοῦ τοῦ ἔργου εἶναι ἐντυπωσιακά, ἀλλὰ τὸ μέγα ἐπίτευγμα εἶναι ἡ ποιοτικὴ δυναμική του. Μιλώντας ἐδῶ

γιὰ τὴ θεολογικὴ ἀφύπνιση τῆς ἑλληνικῆς Ὀρθοδοξίας στὶς τελευταῖες δεκαετίες, ἐνδιαφέρει νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Αὐστραλίας ἐνσαρκώνει τὸ πρῶτο μᾶλλον ἐγχείρημα ἀναζήτησης ὀρθόδοξων προτεραιοτήτων στὴ διαποίμανση καὶ ὀργάνωση μιᾶς τοπικῆς ἐκκλησίας. Εἶναι ἐνδεικτικὸ καὶ ἀντιπροσωπευτικὸ τὸ γεγονὸς ὅτι κάθε χρόνο, στὴν περίοδο τῆς Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς, ὁ ἀρχιεπίσκοπος Στυλιανὸς ὀργανώνει τὴ μετάβαση στὴν Αὐστραλία ἁγιορειτῶν πνευματικῶν γιὰ τὴν ἐξομολόγηση τῶν πιστῶν. Ὁ ὀργανικὸς αὐτὸς δεσμὸς τῶν Ὀρθοδόξων τῆς μακρινῆς ἠπείρου μὲ τὴν ἁγιορειτικὴ ἐμπειρία καὶ πνευματικότητα σημαδεύει πολλαπλὰ τὸν ἐκεῖ ἐκκλησιαστικὸ βίο — καὶ δὲν εἶναι τὸ μόνο δεῖγμα ἔμπρακτων ἀναζητήσεων γνησιότητας. Ἡ ὅλη «φυσιογνωμία» τῆς ἑλληνικῆς Ὀρθοδοξίας στὴν Αὐστραλία, μὲ ἐπίκεντρο τὴ λατρεία καὶ τὴν ἐνοριακὴ ζωή, διασώζει μιὰν ἐκπλήσσουσα πιστότητα στὴν παραδοσιακὴ ἐκκλησιαστικὴ εὐσέβεια. Καὶ μέτρο αὐτῆς τῆς γνησιότητας θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι, ἀρνητικὰ καὶ ἐπώδυνα, ὁ θεολογικὸς καὶ πολιτιστικὸς ἐκβαρβαρισμὸς πολλῶν ἄλλων ἐκκλησιῶν τῆς ἑλληνικῆς διασπορᾶς (— μὲ ἀντιπροσωπευτικότερο τὸ παράδειγμα τῆς Ἀμερικῆς, ὅπου ἡ ἑλληνικὴ ἐκκλησία, ριζικὰ πιὰ ἐκκοσμικευμένη, δείχνει νὰ ἔχει μεταβληθεῖ σὲ ἐθνικιστικὸ «φὸλκ-λὸρ» ἔσχατης ὑπανάπτυξης καὶ ἀνυπόληπτης θρησκειοποίησης).

Τέτοιες κριτικὲς ἀποτιμήσεις δὲν σημαίνουν ἀπονομὴ εὐσήμων ἢ καταλογισμὸ εὐθυνῶν, σκιαγραφοῦν ὡστόσο στοιχεῖα προσωπικῶν χαρακτήρων. Ἡ ἱστορικὴ πορεία τῆς ἑλληνικῆς Ὀρθοδοξίας —μέσα ἀπὸ τὶς συμπληγάδες τοῦ ἀλλοτριωτικοῦ ἐκδυτικισμοῦ καὶ τῆς ἀφασικῆς τυποποίησης— δὲν εἶναι μιὰ ἀφαιρετικὴ φαινομενολογία: ψηλαφεῖται —ὅπως πάντοτε ἡ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας— σὲ πρόσωπα. Καὶ στὴ «φυσιογνωμία» τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησίας τῆς Αὐστραλίας σήμερα ἀναγνωρίζει κανεὶς τὴ θεολογικὴ παρουσία τοῦ Στυλιανοῦ Χαρκιανάκη, ἰδιαίτερα ἐκεῖνο τὸ ἦθος ἐκκλησιαστικῆς γνησιότητας ποὺ δὲν συμβιβάζεται μὲ προσωπεῖα ἐξουσιαστι-

κῆς «πνευματικότητας» καὶ ἀτομικοῦ «κύρους»: Ποιητὴς ὁ ἀρχιεπίσκοπος, μὲ δεκάδα δημοσιευμένων ποιητικῶν συλλογῶν, δὲν διστάζει νὰ «ἐκτίθεται», δημοσιοποιώντας προσωπικὲς εὐαισθησίες καὶ ὀδύνες. Κοινωνεῖ ἀνθρώπινα καὶ ἀπροσχημάτιστα τὴ ζωή, ὅπως συνεργεῖ λειτουργικὰ γιὰ νὰ κοινωνεῖται ἡ Χάρη.

*

Τελειώνοντας ὁ 20ος αἰώνας, τί ἀπομένει καὶ τί μπορεῖ νὰ καταμετρηθεῖ ὡς ἀποτέλεσμα ἀπὸ τὴν ἀπρόσμενη ἀνθοφορία τῆς ἑλληνικῆς Ὀρθοδοξίας στὴ δεκαετία τοῦ '60; Ἴσως, γιὰ μιὰ ἀκόμη φορά, μόνο ἕνα μέτρο αὐτοσυνειδησίας καὶ ἀποτίμησης τῶν ἱστορικῶν περιπετειῶν τῆς Ὀρθοδοξίας. Στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας δὲν ὑπάρχουν ἀνθοφορίες ποὺ διαρκοῦν, τὸ πλήρωμα τῶν φανερώσεων τῆς εὐ-αγγελικῆς ἀλήθειας εἶναι μόνο ἐσχατολογικὴ προσμονή. Μὲ ἀντικειμενικὲς ἐκτιμήσεις, ἡ συνολικὴ ἱστορικὴ διαδρομὴ εἴκοσι αἰώνων ἐκκλησιαστικοῦ βίου εἶναι κυρίως μιὰ φαινομενολογία ἀδυναμιῶν, ἐλλείψεων, παρερμηνειῶν, καπηλείας καὶ ἀλλοτρίωσης, τελικὰ μιὰ ἱστορικὴ ἀποτυχία. Καὶ αὐτὴ ἡ ἀποτυχία φωτίζεται κατὰ διαστήματα ἀπὸ κάποια ἀποκαλυπτικὰ μέτρα, ποὺ μᾶς βοηθᾶνε νὰ συνειδητοποιοῦμε τὴν ἔκπτωση καὶ νὰ ἐπαναψηλαφοῦμε τὶς εὐαγγελικὲς βεβαιώσεις. Ἡ πραγματικότητα τῆς Ἀνάστασης εἶναι πάντοτε ἀπρόσμενη ρωγμὴ στὴν ἐμπειρία τοῦ Σταυροῦ, καὶ ἡ ὀδύνη τοῦ Σταυροῦ παίρνει νόημα μόνο μὲ τὴν ἔκπληξη τῆς Ἀνάστασης.

Τὰ κριτήρια ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς γνησιότητας ποὺ ἦρθαν καὶ πάλι στὴν προφάνεια ὕστερα ἀπὸ αἰῶνες ἀλλοτρίωσης καὶ ἀφασίας, ἐξακολουθοῦν νὰ ὑπάρχουν καὶ νὰ λειτουργοῦν στὸν ἑλληνικὸ πνευματικὸ βίο, ἔστω κι ἂν πολλὰ συμπτώματα μαρτυροῦν μιὰ παλίρροια σύγχυσης καὶ ἀποπροσανατολισμοῦ. Ἡ δυτικὴ

ἀλλοτρίωση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐ-αγγελίου δὲν εἶναι περιστασιακὸ φαινόμενο γεωγραφικὰ ὁριοθετημένο, οὔτε ὁπωσδήποτε ἔξωθεν ἐπίδραση διαβρωτικὴ τῆς ὀρθοδοξίας. Εἶναι πειρασμὸς καὶ τάση θρησκειοποίησης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος, καὶ ἐνεδρεύει στὴν ἴδια τὴν ἀτομοκεντρική μας φύση ὡς ἐγωτικὴ ἀνάγκη γιὰ «ἀντικειμενικὲς» βεβαιότητες, τεκμαρτὲς ἐγγυήσεις σωτηρίας, ψυχολογικὲς θωρακίσεις αὐτάρκειας καὶ κύρους. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ὁριστικὴ ἐξάλειψη τῆς δυτικῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ εὐ-αγγελίου εἶναι ἐσχατολογικὴ προσδοκία, καὶ ὥς τότε λειτουργοῦν μόνο κριτήρια καὶ μόνο «ἐκ μέρους» φανερώσεις ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς γνησιότητας.

Τελειώνοντας ὁ 20ος αἰώνας, ἕνα κύμα «νεο-ευσεβισμοῦ» μοιάζει νὰ ὑποκαθιστᾶ στὴν Ἑλλάδα τὸν κυρίαρχο ἄλλοτε πιετισμὸ τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων. Θὰ μποροῦσε νὰ ἐπισημάνει κανεὶς κάποια ἐνδεικτικὰ συμπτώματα:

Σὲ ἐπίπεδο ποιμαντικῆς πρακτικῆς, πληθαίνουν συνεχῶς οἱ περιπτώσεις ἐπισκόπων ποὺ υἱοθετοῦν ἀπροκάλυπτα τὶς «ἱεραποστολικὲς» μεθόδους τοῦ πιετιστικοῦ ζηλωτισμοῦ. Τὸ πλαίσιο τῆς ἐπισκοπικῆς δικαιοδοσίας λειτουργεῖ μόνο ὡς ἄλλοθι ἐκκλησιαστικότητας, ἐνῶ στὴν πραγματικότητα ὁριοθετεῖ μιὰ προτεσταντικοῦ χαρακτήρα «κίνηση», μὲ τὰ τυπικὰ ὀργανωτικὰ σχήματα τοῦ πιετιστικοῦ μισσιοναρισμοῦ καὶ τῆς ἰδεολογικῆς προπαγάνδας — ἐμπλουτισμένα κάποτε καὶ μὲ σύγχρονες μεθόδους διαφημιστικῆς τακτικῆς, ὅπως εἶναι οἱ ραδιοφωνικοὶ σταθμοὶ ἢ οἱ μαζικὲς ἐκδηλώσεις σὲ γήπεδα.

Στὸ ἴδιο ἐπίπεδο τῆς νεο-ευσεβιστικῆς ποιμαντικῆς, ἐμφανίζεται μιὰ νομικὴ ἀπολυτοποίηση καὶ δικανικὴ ἐκδοχὴ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κανόνων ἢ τῆς μοναχικῆς ὑπακοῆς, ποὺ ἔρχεται νὰ ὑποκαταστήσει τὸν ὁλοκληρωτισμὸ τῆς πειθαρχίας τῶν ἠθικιστικῶν κινημάτων. Ὅλο καὶ περισσότερο ἡ ὀρθοδοξία κατανοεῖται σὰν

«κανονική» ἀκρίβεια, οἱ κανόνες σὰν ἀντικειμενικὸ μέτρο γιὰ τὴν ἀξιολόγηση τῆς ἀτομικῆς πιστότητας στὴν ὀρθοδοξία.

Ἀκόμα καὶ ἡ ἀπροσδόκητη ἐκπληκτικὴ ἀνθοφορία τοῦ ἁγιορειτικοῦ μοναχισμοῦ μοιάζει νὰ διολισθαίνει προοδευτικὰ πρὸς τὴ διεύρυνση μιᾶς ζηλωτικῆς «συντηρητικότητας». Μὲ τὸ πρόσχημα τῆς εὐθύνης γιὰ τὴ διάσωση τῆς ὀρθοδοξίας ἀπὸ τὴν αἵρεση, μοναχοὶ ἀναλαμβάνουν ρόλο ἀστυνόμου τῆς Ἐκκλησίας καὶ εἰσαγγελέα. Τὸ πρόσχημα ὑποκαθιστᾶ τὸ σχῆμα, καὶ ἐμφανίζει τὸν μοναχὸ ὄχι ὡς μετανοοῦντα καὶ σταυρούμενον «ὑπὲρ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, ὅ ἐστιν ἡ Ἐκκλησία», ἀλλὰ ὡς φορέα ἐγκυρότητας ἀντικειμενικὰ —δηλαδὴ κοσμικὰ— κατοχυρωμένης: Δικαιοῦται νὰ κατακεραυνώνει πατριαρχεῖα, ἀρχιεπισκόπους, ἐπισκόπους καὶ ὅποιον κληρικὸ ἢ λαϊκό, μὲ τὴν κατηγορία τῆς αἵρεσης, τῆς προδοσίας, τοῦ ἐνδοτισμοῦ σὲ θέματα πίστεως.

Ἔτσι, τὸ ἔνδυμα τοῦ πένθους γιὰ τὴ συνειδητὴ ἁμαρτωλότητα, ἔνδυμα ἐλευθερίας ἀπὸ τὴν ἀνάγκη ἀτομικῆς καταξίωσης καὶ ἀτομικοῦ κύρους, μεταβάλλεται σὲ στολὴ κατὰ σύμβαση αὐθεντίας, καὶ ὁ τόπος τῆς ἀναχώρησης σὲ ὑποκατάστατο τῆς παπικῆς καθέδρας. Σίγουρα ἡ ὀρθόδοξη συνείδηση ἀναγνωρίζει πάντοτε στὸν μοναχισμὸ τὸν *φύλακα* τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστης. Ἀλλὰ εἶναι τραγικὸ σύμπτωμα ἀλλοτρίωσης νὰ κατανοεῖται ἡ ἀλήθεια τοῦ «φύλακα» μὲ τὰ μέτρα τοῦ βατικάνειου Defensor Fidei, καὶ ὄχι μὲ τὸ ἐκκλησιαστικὸ περιεχόμενο τῆς ἰσόβιας ἄσκησης γιὰ τὴ βιωματικὴ γνησιότητα τοῦ γεγονότος τῆς πίστης.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, πλήθη θρησκευόμενων λαϊκῶν ἐνισχύουν ἀνεπίγνωστα τὸ ναρκισσικὸ σύνδρομο «αὐθεντίας» τῶν μοναχῶν: Ἄνθρωποι ποὺ εὕρισκαν ψυχολογικὸ καταφύγιο στὸν ὁλοκληρωτισμὸ τῆς πειθαρχίας τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων, ἀναζητοῦν τὸ ὑποκατάστατο τῆς ὀργανωσιακῆς χειραγώγησης στὴν ἀντικειμενικὴ ἐγκυρότητα τῶν συμβουλῶν κάποιου «γέροντα». Κληρικοὶ τῶν πόλεων, δίχως πραγματικὴ θητεία στὴ μοναχικὴ ἄσκηση, ἀναλαμβάνουν νὰ αὐτοσχεδιάσουν στὸν ρόλο τοῦ «γέ-

ρονται» καὶ μεταβάλλουν τὸ ἄθλημα ἐλευθερίας, ποὺ εἶναι ἡ ἀσκητικὴ ὑπακοή, σὲ πειθάρχηση εὐθυνόφοβων λαϊκῶν, σὲ ποδηγέτησή τους ὡς τὶς λεπτομέρειες τοῦ ἰδιωτικοῦ βίου.

Σὲ θεολογικὸ ἐπίπεδο, οἱ νεο-ευσεβιστικὲς τάσεις —συνειδητὲς ἢ ἀνεπίγνωστες— ἐκφράζονται μὲ κάποιες ἰδιάζουσες θεωρητικὲς ἐπινοήσεις, ποὺ κατατείνουν ὅλες στὴ μετρητὴ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας. Γιὰ παράδειγμα, ἡ μυστικὴ καὶ ἄρρητη ἐμπειρία τῆς «Θεοπτίας» προβάλλεται σὰν ἀποδείξιμος συντελεστὴς ἐγκυρότητας τῆς ἱερωσύνης καὶ συνταγματικὸς ὅρος τῆς «ἀποστολικῆς διαδοχῆς». Μὲ ἀποτέλεσμα, νὰ ἀμφισβητεῖται ἔμμεσα ἀλλὰ ριζικὰ ἡ ἐκκλησιολογικὴ αὐθεντικότητα τοῦ σύγχρονου ὀρθόδοξου ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ἡ θέση αὐτή, ποὺ ὅπως σημειώθηκε σὲ προηγούμενες σελίδες ἀντλεῖται ἀπὸ κάποιες ἀναλύσεις τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδη, ἔγινε γιὰ ὁρισμένους θεολόγους εὔχρηστο μεθοδολογικὸ ἐργαλεῖο ἀντικειμενικῶν μετρήσεων τῆς θεολογικῆς αὐθεντίας, ὡς τὸ σημεῖο νὰ διαβαθμίζονται οἱ θεολογοῦντες σὲ διακεκριμένες «τάξεις» — «καθαρμένων», «φωτισμένων» καὶ «θεουμένων».

Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὅλες αὐτὲς οἱ ἀντικειμενικὲς σχηματοποιήσεις ἀκολουθοῦν μιὰ τυπικὰ σχολαστικὴ ἀποδεικτική: κατοχυρώνονται μὲ τὴν προσφυγὴ στὸ κύρος πλήθους πατερικῶν χωρίων, ἀκριβῶς ὅπως καὶ ἡ σχολαστικὴ argumentatio θεμελιωνόταν στὸ κύρος χωρίων τοῦ Ἀριστοτέλη ἢ τῆς Γραφῆς. Οἱ θεολογικὲς θέσεις καὶ τὰ συνακόλουθα πατερικὰ ἀποσπάσματα μπορεῖ νὰ ἀναφέρονται στὴν προτεραιότητα τῆς ἐμπειρίας, ὅμως αὐτὴ ἡ προτεραιότητα καταδείχνεται μὲ τὴν τυπικὴ νοησιαρχικὴ μέθοδο τῆς σχολαστικῆς ἀποδεικτικῆς.

Ἕνα δεύτερο παράδειγμα νεο-ευσεβιστικῶν τάσεων στὴ θεολογία, εἶναι ἡ μεθοδικὴ καὶ ἐπίμονη ἀμφισβήτηση τοῦ προβληματισμοῦ σὲ θέματα ὀντολογίας, ποὺ ἀποτέλεσε ἕναν ἀπὸ τοὺς ἄξονες τῶν ἐνδιαφερόντων τῆς γενιᾶς τοῦ '60. Κυρίως ἀμφισβητεῖται

τὸ ὀντολογικὸ περιεχόμενο τῆς ἔννοιας τοῦ *προσώπου*, ὅταν πρόκειται γιὰ τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο. Προβάλλεται ἡ ἄποψη ὅτι, ἀφοῦ ὁ Θεὸς εἶναι Τριάδα Προσώπων, μόνο ὁ ἅγιος, ποὺ ἔχει φτάσει στὴν ὁμοίωση τοῦ Θεοῦ, μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ προσωπικὴ ὕπαρξη.

Πίσω ἀπὸ αὐτὴ τὴ θέση εἶναι πρόδηλος καὶ σεβαστὸς ὁ φόβος γιὰ τὴ σύγχυση ποὺ μπορεῖ νὰ προκληθεῖ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας τοῦ προσώπου μὲ τὴν «περσοναλιστική» ἐγκοσμιοκρατικὴ ἐκδοχή του. Πιθανὸν νὰ ἐπιδιώκεται καὶ ὁ τονισμὸς τοῦ δυναμικοῦ (καὶ ὄχι ὁριστικοῦ - στατικοῦ) περιεχομένου τῆς λέξης πρόσωπο, ἡ ἔμφαση στὴν ἀδιαίρετη ἑνότητα τοῦ «κατ' εἰκόνα» καὶ τοῦ «καθ' ὁμοίωσιν». Ὅμως ἡ ἀπόδοση προσωπικῆς ὑπόστασης μόνο στοὺς ἁγίους, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἐρωτήματα γιὰ τὴν ὑπαρκτικὴ ταυτότητα τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἀφήνει ἀναπάντητα, ἀνοίγει καὶ τὸν δρόμο στὶς νεο-ευσεβιστικὲς σχηματοποιήσεις, γιὰ νὰ μετατρέψουν τὴν ἀνυπότακτη δυναμικὴ τῆς ἁγιότητας σὲ νάρθηκα κωδικῶν διαβαθμίσεων.

Τὰ δυὸ ἀντιπροσωπευτικὰ αὐτὰ παραδείγματα, ἐπιγραμματικὰ ἐδῶ ἐκτεθειμένα, ἁπλῶς ἐπισημαίνουν τὴν εὐκολία διολίσθησης ἀπὸ τὸν θεολογικὸ ρεαλισμὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας στὴ νοητικὴ σχηματοποίηση καὶ στὶς ἠθικιστικὲς σκοπιμότητες. Αὐτὴ ἡ εὐκολία ἑρμηνεύει ἴσως τὴν πληθωριστικὴ σήμερα —μέχρι καταχρήσεως— ἐπίκληση τῆς ὀρθοδοξίας στὴν Ἑλλάδα, ἀλλὰ μέσα σὲ κλίμα ἔντονης «θρησκειοποίησης», ποὺ δὲν γίνεται ἀμέσως ἀντιληπτὴ ὡς σύμπτωμα τοῦ χρόνιου ἐκδυτικισμοῦ.

Κανένας δὲν μπορεῖ νὰ ἰσχυρισθεῖ ὅτι μὲ τὴ «στροφή» τῆς δεκαετίας τοῦ '60 ἡ ἑλληνικὴ θεολογία καὶ ἐκκλησία ἀνέκαμψε ἀπὸ τὴ «βαβυλώνεια αἰχμαλωσία» της στὴ δυτικότροπη θρησκειοποίηση. Ἀναδύθηκαν μόνο καὶ σταθεροποιήθηκαν κάποιοι δρομοδεῖχτες ποὺ ἐπισημαίνουν τὴν κατεύθυνση τῆς ζωτικῆς ἐπιστροφῆς. Ἡ ἀνάδυση καὶ παρουσία τους εἶναι σίγουρα μιὰ δοξολογικὴ ἔκπλη-

ξη, ἕνα ἀπρόσμενο δῶρο ἱστορικῆς καμπῆς. Ἀλλὰ τὸ δῶρο ἀφορᾶ στὴ συνέχεια τῆς ἑλληνικῆς μαρτυρίας γιὰ τὴν εὐ-αγγελικὴ γνησιότητα, χωρὶς νὰ ταυτίζεται αὐτὴ ἡ συνέχεια μὲ τὴν ἱστορικὴ ἐπιβίωση τοῦ σημερινοῦ ἑλλαδικοῦ κρατικοῦ σχήματος καὶ πολιτισμοῦ.

Στὴ θεσμική του ἄρθρωση καὶ στὴν πολιτιστική του φυσιογνωμία τὸ ἑλλαδικὸ κρατίδιο ἔμεινε στεγανὰ ἀνεπηρέαστο ἀπὸ τὶς ὅποιες ζυμώσεις ἑλληνοκεντρικῶν ἢ ὀρθόδοξων ἐκκλησιαστικῶν ἀναζητήσεων στὶς τελευταῖες δεκαετίες. Ἡ παιδεία τοῦ κρατιδίου, ἕρμαιο πάντοτε μεταπρατικῶν «νεωτερικῶν» ἀντιλήψεων, σὲ χρόνια διαλυτικὴ κρίση, δὲν ἐπαρκεῖ ὄχι γιὰ νὰ μεταγγίσει πολιτιστικὴ αὐτοσυνειδησία στοὺς Νεοέλληνες, ἀλλὰ οὔτε γιὰ νὰ τοὺς ἐξοπλίσει μὲ στοιχειώδη μορφωτικὴ ἐπάρκεια. Ἡ συνεχὴς ἀπίσχνανση τῆς γλωσσικῆς ἰδιαίτερα καλλιέργειας ἀποκόβει ὅλο καὶ περισσότερο τὶς νεώτερες γενιὲς ἀπὸ τὶς πηγὲς τῆς πολιτιστικῆς τους συνέχειας καὶ ταυτότητας.

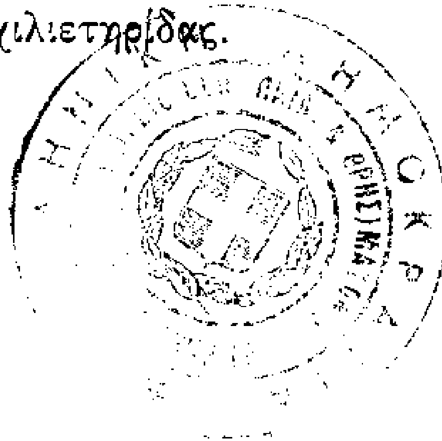
Ἡ λεγόμενη «ἐπίσημη» ἐκκλησία μοιάζει ἐπίσης βυθισμένη σὲ κωματώδη ἀφασία. Μὲ τὸ ἐπισκοπικὸ ἀξίωμα ἕρμαιο ἐξουσιαστικῶν παρασκηνίων καὶ συναλλαγῶν ὑποτέλειας, μὲ τὴ μεγάλη πλειοψηφία τοῦ κλήρου δέσμια στὴν ἐπαγγελματοποίηση τοῦ λειτουργήματος, μὲ τὶς ἱερατικὲς σχολὲς σὲ τραγικὸ ἐπίπεδο παρακμῆς, ἡ ἑλλαδικὴ ἐκκλησία ἔχει πιὰ κοινωνικὰ περιθωριοποιηθεῖ, δίχως τὸ ἐλάχιστο κύρος στὴν κοινὴ γνώμη καὶ στὸν δημόσιο βίο.

Στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ Θεσσαλονίκης οἱ δεῖκτες ἐπανάκαμψης ἀπὸ τὴ «βαβυλώνεια αἰχμαλωσία» εἶναι ἀκόμα ἐναργεῖς, ἀλλὰ στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ Ἀθηνῶν ἀκόμα καὶ ὁ προβληματισμὸς τῆς ἐπανάκαμψης μοιάζει καίρια ὑπονομευμένος. Καὶ ὅσο πιὸ φανερὴ γίνεται ἡ πτώση τοῦ ἐπιπέδου τῶν θεολογικῶν σπουδῶν, τόσο κυριαρχεῖ ἡ ψυχολογικὴ «ὑπεραναπλήρωση» μιᾶς ἀποκαρδιωτικῆς αὐτάρκειας καὶ μυωπικοῦ ἐφησυχασμοῦ. Ἐπιτέλους, ἡ ἀκαδημαϊκὴ θεολογικὴ γενιὰ τοῦ Ἀνδρούτσου, Μπαλάνου, Ἀλιβιζάτου, διέθετε ἐντυπωσιακὸ κοσμικὸ κύρος στὴν ἑλληνικὴ κοινωνία. Ἡ σύγχρονη πανεπιστημιακὴ θεολογία, κυρίως ἡ ἀθηναϊκή, εἶναι

κυριολεκτικὰ ἀνύπαρκτη ἔστω καὶ ὡς κοινωνικὴ παρουσία, ἀμέτοχη καὶ ἄγνωστη στὸν χῶρο τῆς ἑλληνικῆς διανόησης, οὐσιαστικὰ περιθωριακὴ στὸν μονοδιάστατο ἐπαγγελματισμό της.

Μὲ αὐτὰ τὰ δεδομένα ἐπιθανάτιας πολιτιστικῆς καὶ ἱστορικῆς ἀφασίας, ἡ κάποτε ὀρθόδοξη Ἑλλάδα ἑτοιμάζεται γιὰ τὴν ἐνσωμάτωσή της στὴν ἑνωμένη Εὐρώπη, στὴν ἑνιαία Εὐρωπαϊκὴ Κοινότητα. Ὁ μεγάλος ἱστορικὸς κύκλος ποὺ ἄρχισε νὰ διαγράφεται τὸ 1354 μὲ συμβολικὸ ὁρόσημο τὸν Δημήτριο Κυδώνη, μοιάζει νὰ κλείνει ὁριστικὰ καὶ μὲ τὴν τυπικὴ πιὰ κατάποση τῆς Ἑλλάδας ἀπὸ τὴν Εὐρώπη, τὸν τελικὸ θρίαμβο τῶν «φιλενωτικῶν». Ἡ εὐρωπαϊκὴ ἑνοποίηση εἶναι ἀναπότρεπτη ἀναγκαιότητα, ὄχι ὁπωσδήποτε ἀρνητική, καὶ ἴσως νὰ ἐγγυᾶται, αὐτὴ μόνο, τὰ ἐπισφαλὴ γεωγραφικὰ σύνορα τοῦ ἑλλαδικοῦ κρατιδίου. Ἀρνητικὸ καὶ ἐπώδυνο εἶναι ὅτι ἔχουν καταρρεύσει ἢ ἀπαλειφθεῖ τὰ πραγματικὰ σύνορα τῆς ἑλληνικῆς ὕπαρξης, αὐτοσυνειδησίας καὶ ταυτότητας.

Παραμένουν μόνο, πάντοτε ζωτικὰ ἐπίκαιροι, οἱ δρομοδεῖχτες παραπομπῆς στὴν ὄντως ἑλληνικότητα —στὴν ἑλληνικὴ ἱστορικὴ σάρκα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ εὐ-αγγελίου— οἱ κορυφαῖες ἐκπλήξεις τοῦ ἱστορικοῦ κύκλου τῆς παρακμῆς ποὺ τώρα ὁλοκληρώνεται: Ὁ πατριάρχης Ἱερεμίας ὁ Β', ὁ πατρο-Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλός, ὁ Μακάριος Νοταρᾶς, ὁ στρατηγὸς Μακρυγιάννης, ὁ Ἀλέξανδρος Παπαδιαμάντης καὶ οἱ συνεργοὶ τῆς ἀπρόσμενης ἑλληνικῆς ἀνθοφορίας στὰ τέλη τῆς δεύτερης χριστιανικῆς χιλιετηρίδας.



ΑΛΦΑΒΗΤΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ

Τὸ πραγματικὸ καὶ τὸ φαντασιῶδες στὴν Πολιτικὴ Οἰκονομία, Ἀθήνα («Δόμος») 1989.

Σχεδίασμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία, Ἀθήνα («Δόμος») ³1990.
Γαλλικὴ ἔκδοση:
Philosophie sans rupture, Genève («Labor et Fides») 1986.

Προτάσεις κριτικῆς ὀντολογίας, Ἀθήνα («Δόμος») ²1992.

Ὀρθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτική, Ἀθήνα («Δόμος») ²1990.

Χάιντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης, Ἀθήνα («Δόμος») ²1987.
Γαλλικὴ ἔκδοση:
De l' absence et de l' inconnaissance de Dieu, Paris («Cerf») 1971.
Ἰταλικὴ ἔκδοση:
Ignoranza e conoscenza di Dio, Milano (Jaca Book) 1973.

Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως, Ἀθήνα («Δόμος») ⁴1987.
Γερμανικὴ ἔκδοση:
Person und Eros, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1982.

*

Ἑλλαδικὰ προτελεύτια, Ἀθήνα (Καστανιώτης) 1992.

Τὸ κενὸ στὴν τρέχουσα πολιτική, Ἀθήνα (Καστανιώτης) 1989.

Κριτικὲς παρεμβάσεις, Ἀθήνα («Δόμος») ²1987.

Ἡ κρίση τῆς προφητείας, Ἀθήνα («Δόμος») ⁴1987.

Ἡ νεοελληνικὴ ταυτότητα, Ἀθήνα (Κασ. Γρηγόρη) ²1983.

Τὸ προνόμιο τῆς ἀπελπισίας, Ἀθήνα (Κασ. Γρηγόρη) ²1983.

Κεφάλαια πολιτικῆς θεολογίας, Ἀθήνα (Κασ. Γρηγόρη) ²1983.

*

Σχόλιο στὸ Ἆσμα Ἀσμάτων, Ἀθήνα («Δόμος») [3]1992.
Γαλλικὴ ἔκδοση:
Variations sur le Cantique des Candiques, Paris (Desclée de Brouwer) 1992.
Ἰταλικὴ ἔκδοση:
Variazioni sul Cantico dei Cantici, Milano («Nuova Stampa») 1992.

Ἀνθολόγημα τεχνημάτων, Ἀθήνα (Καστανιώτης) 1991.

Καταφύγιο ἰδεῶν, Ἀθήνα («Δόμος») [4]1990.

Ἡ κόκκινη πλατεία καὶ ὁ θεῖος Ἀρθοῦρος, Ἀθήνα («Δόμος») [3]1991.

Πείνα καὶ δίψα, Ἀθήνα (Κασ. Γρηγόρη) [4]1980.
Φινλανδικὴ ἔκδοση:
Nälkä ja Jano, Joensuu 1991.

*

Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἤθους, Ἀθήνα (Κασ. Γρηγόρη) [3]1987.
Ἀγγλικὴ ἔκδοση:
The Freedom of Morality, New York (SVP) 1984.
Γαλλικὴ ἔκδοση:
La morale de la liberté, Genève («Labor et Fides») 1982.
Ἰταλικὴ ἔκδοση:
La libertà dell' ethos, Bologna (Dehoniane) 1984.

Ἀλφαβητάρι τῆς πίστης, Ἀθήνα («Δόμος») [8]1991.
Ἀγγλικὴ ἔκδοση:
Elements of Faith, Edinburgh (T. and T. Clark) 1991.
Γαλλικὴ ἔκδοση:
La foi vivante de l' Eglise, Paris (Cerf) 1989.
Ἰταλικὴ ἔκδοση:
Abbecedario della Fede, Brescia (Queriniana) 1992.

'Αλήθεια καὶ ἑνότητα τῆς 'Εκκλησίας, 'Αθήνα (Κασ. Γρηγόρη) 1977.

Γαλλικὴ ἔκδοση:

Verité et unité de l' Eglise, Gand («Axios») 1989.

'Ορθοδοξία καὶ Δύση — 'Η θεολογία στὴν 'Ελλάδα σήμερα, 'Αθήνα («'Αθηνᾶ») 1972.

'Η μεταφυσικὴ τοῦ σώματος, 'Αθήνα («Δωδώνη») 1971.